دكتور أحمد مَحمود صبحي



درَاسَة فلسَفِيَّة
لآراء الفِرق الإسلاَميَّة في أصولِ الدّين





دار النهضة العربية

الجزء الثالث

في علم الكلام

دراسة فلسفيّة

لآراء الفرق الإسلاميّة في أصول الدّين

3

الزَّيدِيَّة

تأليف

دكتور أحمد محمود صبحي

أستاذ الفلسفة الإسلامية

كليّة الآدب – جامعة الإسكندرية

دار النهضة العربية

بيروت – لبنان

بيروت – شارع الجامعة العربية – مقابل كلية طب الأسنان

بناية اسكندراني رقم – 3 الطابق الأرضي والأول

منشورات :دار النهضة العربية

ISBN 978-614-442-904-4

رقم الكتاب :1148

الموضوع : فلسفة

+961 1 833270 / +961 1 854161

darnahda@gmail.com

بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء

إلى مَن قَال تَعَالى فِيهِمَا:

[سبأ: 15]

إلى اليَمن السَّعيد وَالشْعب العَرِيق.

المؤلف

شُكرٌ وَتَقدير

إلى:

1- السيد/ عبد القادر عبدالله

وزير العدل الأسبق ورئيس محكمة الاستئناف.

2 – السيد/ محمد بن محمد المنصور.

وزير الأوقاف الأسبق ومستشار رئيس الجمهورية.

3 – السيد/ محمد بن يحيى مطهر.

حاكم لواء تعز "قاضي القضاة"

4 – وابنه السيد/ محمد محمد مطهر.

نائب رئيس جامعة صنعاء.

لولا تفضلكم بإعارتي بعض ما لديكم من مخطوطات قيمة لما أمكن لهذا الكتاب أن يرى النور.

ولا يفوتني أن أشكر القائمين على المكتبة الغربية بالجامع الكبير بصنعاء:

1 – القاضي: محمد بن علي الأكوع – أمين عام المكتبة.

2 – السيد/ أحمد زبارة.

3 – السيد/ محمد عبد الرحمن الطير.

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة الأولى

هذه حلقة من سلسلة دراسة أهم الفرق الإسلامية، ولقد سبق أن عرضت لكل من المعتزلة والأ
الجزأين الأول والثاني من كتابي "في علم الكلام"، وأتابع الكلام عن إحدى فرق الشيعة وأعني بها الزيد

في الهدف والمنهج:

تهدف هذه الدراسة إلى عرض آراء كل فرقة من فرق المسلمين في نسق متكامل سواء مر
الشخصيات أو من جانب الموضوعات.

ويهدف هذا العرض إلى وصل الماضي بالحاضر، إذ من أعراض تدهور الفكر الإسلامي انقطاع صلا
اليوم بماضيهم، وشعور الباحث المعاصر بنوع من الغربة تجاه فكر أجداده مع أنه تراث يتعلق بأ
حي في قلوبنا.

ولا يقتضي وصل الحاضر بالماضي إلا إزالة أدنى قدر من حاجز تباين أسلوبي التفكير بيننا وبينه
يتم العرض الموضوعي لفكر أجدادنا كما يتم إحياء تراثهم في عقولنا ووجداننا.

هذا ما ألتزم به في دراستي للفرق الإسلامية.

وانتمائي المذهبي إلى إحدى هذه الفرق – أعني أهل السنة – لم يكن بحال ما سبيلاً إلى التحامل
مخالفة لمذهبي، لأني أؤمن أن الحق ليس مقصوراً على واحد منها ولكنه موزع بينها، ومن ثم س
تكون النزاهة – سواء في العرض أو في التعقيب – مقصدي، وعسى أن أوفق، فذلك هو السبيل
للتقارب بين فرق المسلمين.

بصدد الزيدية:

التصور العام عن الزيدية أنها إحدى فرق الشيعة، ومن ثم لزم استهلال الدراسة بباب عن التشيع
نشأته وأهم فرقه.

وتنتسب الزيدية إلى الإمام زيد بن علي بن الحسين، ومن ثم فقد شغل هو ومن تبعه على مبدأ "
ثم الحديث عن أهم فرق الزيدية، شغل ذلك الباب الثاني من الكتاب.

وحين ثابر أئمة الزيدية على الخروج على دولة الظلم، كان لا بد من أن تنجح بعض حركاتهم في إقا
فكان الباب الثالث عن الدول الزيدية ومؤسسيها.

- دولة الأدارسة في المغرب ومؤسسها إدريس بن عبد الله.
- الزيدية الهادوية في اليمن ومؤسسها الهادي يحيى بن الحسين.
- الزيدية الناصرية في الديلم وطبرستان ومؤسسها الناصر الأطروش.

وتبع الحديث عن الأخيرة بحث عن امتدادها لدى دولة بني بويه وأديبها ومفكرها الصاحب بن عبا

والتصور الخاص عن الزيدية أنها حذت حذو المعتزلة في الأصول، وفي ذلك جانب كبير من الحق
غربت شمس الاعتزال في القرن السادس الهجري حملت الزيدية تراث المعتزلة وحفظته وحافظ
ولولاها لاندثر، فكان الباب الرابع عن صلة الزيدية بالمعتزلة وأهم شخصيات الزيدية المشايعة ا
فكان الحديث عن الحاكم الجشمي الذي كان معتزلياً ثم "تزيد"، وعن يحيى بن حمزة الذي يمثل ذر
الزيدي وقمة اللقاء بين الفريقين، ثم عن أحمد بن يحيى المرتضى وهو زيديٌ "اعتزال".

ولكن هذه المشايعة من الزيدية للمعتزلة لا تعني المتابعة التامة، فبينما غلب على المعتزلة ال
المسائل النظرية وفي دقيق الكلام آثرت الزيدية الاهتمام بالجوانب العلمية، فأفاضوا في ما قصر فيه
من بحث في أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومن بحث في الإمامة وما يتفرع عنها.

أريد أن أقول إنه كان للزيدية بعض الاستقلال عن المعتزلة، بل لقد ظهر فيهم تيار يعارض المعتزل
حميدان بن يحيى.

وظهر في المذهب الزيدي تيار قوي يميل إلى أهل السنة بعامة وإلى السلف وأهل الحديث بخا
مثله كثيرون، تخيرت منهم ابن الوزير وابن الأمير والشوكاني، وما زال تأثير الأخير في مدرسته قائما
الناس هذا.

وبعد، فإن الزيدية أقل المذاهب الإسلامية حظاً من الدراسة، أما دارسو الفلسفة فقد آثروا علي
الإسماعيلية لما فيها من أفكار فلسفية، وأما المشتغلون بدراسة الفرق فربما أعوزتهم المصادر
للبحث إذ أغلبها ما زال مخطوطاً وقابعاً إما في مكتبة الجامع الكبير بصنعاء أو لدى أفراد من زيدي
ومن ثم بعدت الشقة بينهم وبينها.

أما وقد أسعدني الحظ بالإعارة إلى اليمن فقد وجدتها فرصة سانحة للتعريف عن مذهب من أهم
المسلمين وأكثرها تسامحاً واعتدالاً.

فإن قدّر لهذا الكتاب أن يستحث الباحثين وبخاصة من اليمنيين على الاهتمام بدراسة الزيدية أكو
قد وفقت.

والله ولي التوفيق.

المؤلف

15 شعبان 1400 هـ

28 يونيو 1980م.

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدّمة الطبعة الثانية

تقبل مثقفو اليمن الطبعة الأولى من الكتاب بقبول حسن فاق تقديري، ليس فحسب لنفاد طبع
في ستة شهور، وإنما في تعقيبات وملاحظات وردت إليّ من علماء كبار، وهذه في نظري أجل قيمة م
ثناء على الكتاب عابر، ثم ما كتبه الأديب الدكتور عبد العزيز المقالح في الصحف عن الزيدية بمناس
الكتاب، فضلاً عما دار حوله من مناقشات في المجالس الخاصة التي دعيت إلى بعضها فكان
بندوات.

وإن كان اهتمام علماء المذهب بالكتاب أمراً متوقعاً، فإن اهتمام المثقفين ثقافة غربية به في زمن
العالم العربي نزعة علمانية تخلف التراث وراءها ظهرياً إنما يدل على وعي بقيمة التراث بين الباب وع
بين نظام سياسي انقضى وبين فكر لليمن أصيل يحق له أن يباهي به سائر العرب والمسلمين. إني م
أمثال يحيى بن الحسين ويحيى بن حمزة وابن المرتضى وابن الوزير وابن الأمير والشوكاني – وغيرهم ك
لا يقلون من الناحية الفكرية – بل والدينية – قدراً عمن ذاعت شهرتهم من مفكري الأشعرية
السلف لولا أنه قدر لهؤلاء ذيوع الصيت وانتشار المؤلفات لهم وعنهم، بينما ظلت معظم كتب
مخطوطة حبيسة الأقبية والمكتبات التي يتعذر أن يصل إلى قراءتها الكثيرون، لا في علم الكلام وأصو
فحسب بل في سائر العلوم الإسلامية واللغة العربية. ومن ثم فإني لا زلت أهيب بالقائمين على أم
والثقافة سواء الهيئات الرسمية كمركز الدراسات أو المتخصصين من الباحثين[1]. أن يعملوا على إخ
الكنوز العلمية الدفينة للناس بتحقيق ونشر هذه المخطوطات.

أما أولئك العلماء الذين بعثوا بتعليقات أخص منهم سماحة المفتي الشيخ أحمد زبارة، والسيد/ م
يحيى مطهر – وقد بعث بملاحظات مستفيضة مفيدة – والسيد/ محمد بن محمد المنصور
إسماعيل الأكوع والسيد عبد الرحمن المؤيدي الضحياني فإن حقهم علي أن أثبت في هذه الطبعة ا
أسفل الصفحات المتعلقة بالموضوع تعليقاتهم التي كشفت الكثير منها عن وجه الحق في المذهب
الدار أعلم بما فيه.

والله الموفق للصواب

المؤلف

تحريراً في 25 ربيع الثاني 1403هـ

8 فبراير 1983م

الباب الأول

مدخل لدراسة التشيّع

الفصل الأول

نشأة التشيّع

1 – في أسباب انقسام المسلمين إلى سنة وشيعة:

الشيعة إحدى فرق المسلمين وأكثرها عدداً بعد جمهور أهل السنة. يَجمع فرق الشيعة ويميزها الوقت عن أهل السنة الاعتقاد أن علياً أحق بالإمامة والخلافة بعد وفاة النبي عليه السلام.

يثير هذا المعتقد تساؤلين:

الأول: لماذا هذا المعتقد على مدى أكثر من ثلاثة عشر قرناً ونصف وقد انتهى أمر علي من ا وصاحبه أبي بكر، وكيف يصبح موضوع أحقية الأول على الثاني مذهباً ومعتقداً؟

الثاني: لماذا أضيفت القداسة على الإمام علي بن أبي طالب دون سائر الصحابة مع أن أيام خلاف فتناً وحروباً أهلية لم يعهدها المسلمون في عهود من سبقوه من الخلفاء؟

تساؤلان جديران بالبحث عن إجابة لهما قبل دراسة فرق الشيعة.

في المنهج:

1 – أستبعد بادئ ذي بدء سواء في البحث عن إجابة هذين التساؤلين أو في دراسة التشيع ما د بعض الباحثين – قدامى ومحدثين – من رد عقائد الشيعة إلى مصادر أجنبية وخاصة اليهودية، لا القضية تجافي النزاهة والموضوعية فحسب، وإنما لأنها تستند إلى مسلمة لا أسلم بها وهي: استبعاد من حظيرة الإسلام، وأستبدل بها مسلمة أخرى أعدها قضية أساسية في دراسة الفكر الإسلامي: إ البدء في نشأة أية فرقة إسلامية إنما نلتمسها من البيئة الإسلامية ذاتها: من حياة المسلمين والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وإن التأثر بمصادر أجنبية لا يكون إلا لدى الغلاة، فإن َ المعتدلين ففي مرحلة متأخرة من تاريخ الفرقة، وفي الحالة الأخيرة لا تشكل الأصول الأجنبية جوهر وإنما حواشيها وأسلحتها الجدلية، إذ تظل البذرة الأجنبية غريبة عن الفكر – خاصة إن تعلق الفكر – ولا تعبر عن الخصائص الذاتية بروح الحضارة، ومآلها إلى أن تلفظ وتستبعد كما لفظ جمهور المـ سنة وشيعة – معتقدات الغلاة، تسري هذه القاعدة على التشيع كما تسري على أي مذهب آخر، ف

مثلاً كانت بدايته زهداً إسلامياً خالصاً، ولم تتسرب الأصول الأجنبية إليه إلا في دور متأخر في طوره ا
وقد لفظ الفكر الإسلامي ما في التصوف من غلو.

ولكن يحق أن يقال من وجهة نظر سلفية بحتة، أن في التشيع أو التصوف حتى في صورتهما المع
الأفكار والتصورات ما لم يكن على عهد رسول الله ولا السلف الصالح، وأقول إن هذه الأفكار وال
حتى مع افتراض أنها دخيلة على الإسلام غريبة عليه فإنها نتاج فكر مسلمين ما في إسلامهم ش
محصلة عوامل فكرية وسياسية واجتماعية واقتصادية تعرضت لها حضارة الإسلام وتاريخ المسلمي
بين عقيدة الإسلام بالمفهوم السلفي وبين فكر المسلمين بالمفهوم الحضاري.

2 – ألتزم بصدد دراسة فرق الشيعة بما سبق أن التزمت به في دراسة المعتزلة والأشاعرة من
معتقدات الفرق صياغة فلسفية تنأى بها عن الحساسية العقائدية أو المذهبية.

وإذا كانت المباحث التقليدية في الفلسفة هي الوجود والمعرفة والقيم، والأخيرة يندرج تحتها
موضوع المنطق، والخير – موضوع الأخلاق والسياسة – والجمال موضع فلسفة الجمال، فإني أ
استباق للنتائج أن جوهر الاختلاف بين الشيعة والسنة يدور حول موضوع سياسي وإن اتخذ طابعاً ع
علينا إذن ألا يصرفنا الجدل بين السنة والشيعة عن جوهر الاختلاف المتعلق بالسياسة، وهو إن اتخ
عقائدياً فما ذاك إلا لأن الدين كان يظل بظله جميع مظاهر الفكر في الإسلام، هذا وقد اصطلح
الإسلام أن يعالجوا هذه الموضوعات السياسية في جوهرها، الدينية في مظهرها، تحت اسم (الإمامة)

عودٌ إلى التساؤلين: ما معنى أن يدين قوم بموالات علي إلى اليوم ويرون أحقيته بالخلافة بـ
ويجعلون من إمامته عقيدة لهم قد يلحقها بعضهم بالشهادتين[3]؟ هذا وقد درج الباحثون أن يجدوا ا
الذي قد يبلغ حد التأليه مقصوراً على شخص المؤسس – كالمسيح وبوذا – ولكن التقديس لدى الـ
قرن بعلي، فالتأليه والاعتقاد برجعته قد خلعا عليه دون رسول الإسلام.

ولماذا علي بالذات؟ إننا إذا حكمنا بالظواهر وسايرنا أهل الظاهر فإن فترة حكم علي لم تكن
متلاحقة وحروباً أهلية تقاتل فيها بعض كبار الصحابة، وكان علي طرفاً فيها، بصرف النظر عن وجه
هذه الحروب، أو عن المصيب من بين الطرفين، ولم يكن من ذلك شيء في عهود أسلافه من
الراشدين، على العكس كانت هناك فتوحات وانتصارات توقفت كلها في السنوات الخمس التي حـ
علي. ويزيد الأمر حيرة أن علياً لا يعد أفضل الصحابة في نظر الشيعة فقط وإنما في نظر أغلب
وفريق كبير من المعتزلة.

أريد أن أقول: إن الظاهر لا يفسر هذه الموالاة بل على العكس يأباها، فهل وراء الظاهر من باط
الأمر كله؟

على أنه لا يصح استبعاد التفسير الظاهري للأحداث السياسية إلا بعد أن يتبين وجه القصور فيه
ظاهر الأحداث؟ لنتلمس ذلك في نشأة التشيع.

في نشأة التشيع:

ليس هناك من نقطة بدء تاريخية متفق عليها بين الباحثين بصدد نشأة التشيع بمثل ما اتفقوا
لسائر الفرق كالخوارج والمعتزلة والأشاعرة مثلاً[4](*)، ويتفاوت اختلاف الباحثين حتى يمتد إلى فترة
نصف قرن بين وفاة النبي واستشهاد الحسين (من 11 – 61هـ) فتتلمس سير الأحداث وصلتها بنشأ
خلال هذه الفترة.

1 – في أن التشيع قد نشأ عقب وفاة النبي:

يقول أبو الحسن الأشعري: إن أول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين بعد وفاة نبيهم هو اخت
الإمامة[5]، ذلك أن المسلمين قد اختلفوا فيمن يتولى أمرهم بعد النبي فظهرت وجهات نظر ثلاث:

أ – وجهة نظر الأنصار: فهم أول من آوى الرسول ونصره، فقد مكث في قومه بضع عشرة سنة فما
قومه إلا قليل، حتى خص الله الأنصار بالفضيلة وآثرهم بالكرامة فرزقهم الإيمان حتى استقام الأم
الله بأسياف الأنصار، ولقد اتخذ الرسول مدينتهم مكان إقامته ودفن فيها.

وقد عبر عن هذه الوجهة من النظر سعد بن عبادة زعيم الخزرج من الأنصار، وكانت أُولى وجها
ظهوراً.

ب – وجهة نظر المهاجرين: أول الناس إسلاماً وأوسط العرب أنساباً، ولن تدين قبائل العرب إلا لق
دانت لهم في الجاهلية، فالخلافة في قريش. وقد عبر عن هذا الرأي أبو بكر الصديق.

ج – وجهة نظر بني هاشم: احتج المهاجرون على الأنصار بالقربى من رسول الله فبنو هاشم أد
قرابة، فلا ينبغي لسلطان محمد أن يخرج عن داره ما دام فيهم القارئ لكتاب الله الفقيه في دين ال
بسنن رسول الله[6].

وهذه وجهة نظر علي بن أبي طالب، وقد وافقه عليها العباس بن عبد المطلب والزبير بن العوام و
سعيد والمقداد بن عمرو وسلمان الفارسي وأبو ذر الغفاري وعمار بن ياسر والبراء بن عازب وأبي بن

ولم تكن بواعث تأييد هؤلاء لعلي متماثلة، كان باعث القرابة بالمنسبة لذوي قرباه كالعباس وابن
وخالد الأموي، وكان باعث الاعتقاد بأفضلية علي بالنسبة للباقين وهؤلاء يراهم جمهور الشيعة
الأوائل.

على أنه لم يلزم عن اختلاف الرأي تصدع أو انشقاق، ربما لحرصهم جميعاً على الاعتصام بحبل الل
لمكانة أبي بكر، وربما لعوامل خارجية اقتضت أن يدع كبار الصحابة هذا الخلاف حول الخلافة
أحداثاً جسيمة أهمها مواجهة المرتدين.

غير أن تولي أبي بكر لم يحسم مشكلة كيفية اختيار الخليفة، إذ يتعذر أن تستنبط من بيعته قاعد
تحدد كيف يختار الحاكم، لقد كانت بيعته – على حد تعبير عمر في ما بعد – فلتة، ولا يمكن أن
مما يتم فلتة، وإنما تمت البيعة لأن أحداً من المسلمين – في رأي عمر – لا يطاول أبا بكر.

وكان هذا أول الوهن في النظام السياسي للإسلام: أن تتم بيعة خليفة – بصرف النظر عن مكانة أب
دون استناد إلى مبدأ شرعي سواء أكان نصاً أم احتكاماً إلى اجتهادا في غياب النص.

فإن أضيف إلى ذلك أن معظم كبار الصحابة لم يكونوا حاضري بيعة السقيفة، وما أشيع من أن
ساق الناس إليها سوقاً لتبين أن الأمر قد تم على عجل، وأنه لم يحتكم في ذلك إلى تشريع من الدين
كان تمهل واحتكم إلى اجتهاد لأدى إلى بيعة أبي بكر، ولكن غياب قاعدة شرعية ملزمة – سواء في
بكر [7] أو فيمن أعقبه – قد لزم عنه في خلال سنين لا تتجاوز الثلاثين أن يملأ هذا الفراغ – في سهولة
مبدأ الغلبة حيث لا تشريع يحول دونه، وذلك منذ أن قام الملك العضوض بقيام الدولة الأموية.

أريد أن أقول إن الاختلاف لم يفض إلى انشقاق ولكن بذرته قد كمنت لا في إبعاد علي وإنما في غب
شرعي يحدد أصول اختيار الحاكم.

وزاد الأمر تعقيداً أن تباينت طرق اعتلاء الخلفاء الثلاثة: من بيعة تمت فلتة ثم استخلاف ثم أن
ستة هم المرشحون والناخبون على السواء [8].

2 – في خلافة عثمان:

وأفضى الأمر إلى عثمان وتلاحقت الأحداث في السنين الأخيرة من خلافته، وينسب الكثيرون ظهو
إلى هذه الفترة، ويردها بعض أهل السنة إلى شخصية يهودي أسلم ليكيد للإسلام وللمسلمين هو عب
سبأ، ويصوره القائلون بهذا الرأي محركاً الأحداث التاريخية بل والعقائد في هذه الفترة من أواخر عه
وأثناء خلافة علي. فهو يؤلب الناس على عثمان حتى أفضى الأمر إلى حصاره وقتله، ثم هو يثير حرب

ولم يكن اجتماع الفريقين على قتال، أما من الناحية العقائدية فهو أول من نادى بقداسة علي وأ
النبي، وأنه قال برجعته بعد مقتله ثم هو أول من هاجم الخلفاء الثلاثة واعتبرهم مغتصبين حقه.

ويهدف كتاب الفرق من أهل السنة – أشاعرة وسلفية – من هذه الرواية إلى إدانة التشيع من ح
تبرير قيام حرب بين بعض كبار الصحابة وتبرئتهم من دمائها حتى تتسنى موالاتهم جميعاً من جه
لقد ساءتهم الحرب وأرادوا أن يحفظوا لصحابة كبار مكانتهم في نفوس المسلمين فلم يجدوا إلا أن
وزر ذلك كله يهودي أسلم ليكيد للإسلام.

ولكن فاتهم أن هذا التعليل يعني أن يهودياً نكرة قد تلاعب بصحابة كبار فأثار بينهم قتالاً، وأما م
ابن سبأ من عقائد فقد أثبت البحث الدقيق أن هذا استباق للحوادث، وأن الأفكار المنسوبة إليه من
المتأخرين، وأنه من المتعذر أن يتمثلها الفكر الإسلامي في هذا الوقت المبكر، إذ إنها تقتضي امتزاج
واختلاط العقائد، ذلك أن تصورات التأليه والمهدية إنما تعكس أفكاراً ما كان لها أن تظهر قبل القرن

ولقد أدى التشكك في الدور الذي قام به ابن سبأ سياسياً وعقائدياً إلى التشكك في وجوده أصلاً، فذ
حسين إلى أن ابن السوداء لم يكن إلا وهماً، وأن أمر السبئية ليس إلا متكلفاً متحولاً قد اخترع بأخ
أدخره خصوم الشيعة للشيعة ليدخلوا في أصول هذا المذهب عنصراً يهودياً إمعاناً في الكيد لهم
منهم[10].

وذهب باحثان عراقيان – علي الوردي وكامل الشيبي – إلى أن ابن سبأ اسم ابتدعه الأمويون وروج
دوائر أهل السنة ويعنون به عمار بن ياسر أكبر أنصار علي، وما كانوا يستطيعون أن يروجوا لسب
ياسر وذمه وقد وردت الأحاديث في مدحه وأنه تقتله الفئة الباغية – وقد قتل في موقعة صفين في
علي – فلم يجد الأمويون وسيلة لذمه إلا باختراع هذا الاسم ونسبته إلى اليهودية ونشر سبه بين
تماماً كما كان يسب علي بن أبي طالب على المنابر بين طغام أهل الشام باسم أبي تراب، فإن سئل
قيل من عمه أبو لهب[11]!.

خلاصة القول، لقد كانت الفتن التي وقعت في أواخر عهد عثمان من العوامل الحاسمة في الانشق
عنه نشأ الشيعة دون أن يعني ذلك بحال رد التشيع إلى السبئية.

3 – أنصار علي زمن خلافته:

ويرد بعض الباحثين نشأة التشيع إلى زمن خلافة علي، إذ كان هناك من ناصر طلحة أو الزبير أو عا
كان هناك من ناصر معاوية ثم كان هناك من اعتزل الفريقين، أما شيعة علي فهم أنصاره في حروبه.

غير أنه يلاحظ أن دوافع نصرتهم لعلي كانت متباينة، وكان يعوز كثيراً منهم الإخلاص لقضية ع
فيهم من شارك في حصار دار عثمان ويخشى القصاص إن تولى الأمويون، وكان منهم فقهاء كثيرو
على علي يراجعونه في كل قرار يتخذه، وهم الذين فرضوا عليه أن ينيب أبا موسى الأشعري يوم ا
بينما كان إلى جانبه كذلك الأغلبية الساحقة من أنصار الذين كانوا على وعي بما يعنيه حكم الأمويون
لهم، إذ قد تثور أحقاد الموتورين من الأمويين انتقاماً لغزوة بدر[12]، ثم قلة مخلصة لعلي تراه أفضل ا
وأحقهم بالخلافة، وربما كانت هذه الفئة الأخيرة من جميع أنصار علي في حروبه تعد الرواد
للشيعة[13].

4 – التشيع رد فعل لآراء الخوارج:

ولئن كان التشيع ليس مجرد نصرة نصرة علي في حياته وإنما هو مذهب عقائدي، فقد جاءت هذه ال
فعل لآراء الخوارج، ذلك أن الخوارج – بصرف النظر عن رعونتهم – هم أول من أثاروا مشكلة الإ
مستوى المبادئ لا الأشخاص كما كانت حال الزبير أو طلحة أو معاوية الذين كانوا متطلعين بأشخا
الحكم[14] لا قضية تدفعهم إلى دعوى دم عثمان، أما الخوارج فقد انشقوا على علي عن عقيدة ا
بصرف النظر عن وجه الصواب، ولقد عرف علي ذلك فيهم، فنصح أتباعه بعد أن طعنه واحد من
يحاربوهم وإنما يستأنفوا حرب معاوية لأنهم قوم طلبوا الحق فأخطأوه بينما طلب معاوية الباطل وأ

لقد أعلن الخوارج أن (لا حكم إلا الله) فجاءت القضية الأولى في الإمامة لدى الشيعة وجوب نصب
لقد اتهموا علياً أنه حكّم هواه في التحكيم فأعلن الشيعة عصمة الإمام ووجوب موالاته، لقد كفره
فقدسه الشيعة، لقد أعلنوا أن الإمامة غير مقتصرة على قريش أو على العرب فأعلن الشيعة النص
وعلى الإمامة في ذريته، أقاموا مبدأ "الوراثة" في مقابل النظرية الجمهورية في الحكم التي أعلنها الخو
مرة في تاريخ الإسلام.

على أن عقائد الشيعة وإن صيغت على نحو معارض لآراء الخوارج فإن هذه العقائد لم تظهر في
المتكاملة إلا في عصر متأخر عن نشأة الخوارج، ذلك أن هذه المعتقدات كانت في حاجة إلى أحداث
وقد تلاحقت هذه الأحداث عقب مقتل علي ثم تسليم الحسن الأمر إلى معاوية، فقد لقي أنصار
العراق العنت والظلم في خلافة معاوية، ولم يجدوا ما التمسوه من أمن اشترطه الحسن على مع
وجههم الأخير لحرب الخوارج الذين كانت عداوتهم لمعاوية بأشد من عداوتهم لعلي[15].

5 – وكارثة كربلاء:

وكان الحدث الحاسم بين هذه الأحداث جميعاً هو فاجعة كربلاء (10 المحرم عام 61هـ). إن السي
جز رأس الحسين بن علي – سبط النبي – قد حز[16] معه وحدة المسلمين إلى اليوم، لم يكن التشيع ق
في قلوب أهله حتى جاءت هذه الكارثة لتجعل من التشيع مذهباً وعقيدة، فقد روى دم الحسي
الأحداث ليصبح الانشقاق أمراً مقضياً، ذلك أن الشيعة قد أدركت بعد هذه الفاجعة أن اقتلاع
الغاصبين من بني أمية أو غيرهم لا تكفي فيه قوة السلاح. إنه إن عز النصر بسلاح الحرب فلا بد
معنوية تشد أزر القوة المادية، وليس ذلك إلا سلاح الفكر، إذ الكلمة أحياناً أبقى أثراً وأشد تنكيلاً باا
السيف، ومن ثم فقد بات لزاماً أن يكون للشيعة مذهب خاص وأيديولوجية متميزة في الإمامة، ول
ذلك لهم وما زالت تربطهم بجماعة المسلمين – أو بالأحرى بأهل السنة – وحدة الفكر السياسي،
انشقاق الشيعة عن جمهور المسلمين بعد فاجعة كربلاء أمراً مقضياً.

على أن هذه الوجهات من النظر وإن اختلفت في تحديد زمن نشأة التشيع فإنها لا تتعارض بل تت
كانت بذور التشيع كامنة عقب وفاة النبي في أولئك النفر الذين يرون علياً أفضل الصحابة وأحقهم ب
ونبتت البذرة بعد أن فاتت الخلافة علياً ثلاث مرات وخاصة في المرة الثالثة، وبعد غياب تشريع م
اجتهاد ديني لأصول الحكم واختيار الخليفة، واستفحل الأمر بالفتن في السنن الأخيرة من حكم
وبالحروب الأهلية زمن خلافة علي والتي برزت فيها المطامع الشخصية مستترة تحت قميص عث
جاءت كارثة كربلاء لتقطع الخيط الأخير الجامع لوحدة المسلمين.

2 – السنة والشيعة أو الديمقراطية والثيوقراطية:

على أن السؤال ما زال قائماً: ما سر موالاة علي إلى اليوم؟ قد يكشف التحليل السابق عن انشقاق
ولكنه لا يفصح عن بقاء التشيع مذهباً إلى يوم الناس هذا، بمعنى أن يؤمن فريق من المسلمين أن ال
السلام قد نص على علي وأنه كان أحق بالخلافة من أبي بكر ويتخذون ذلك لهم مذهباً ونحلة.

ومن ناحية أخرى لن يحل الإشكال تحري صحة الأحاديث حول الاستخلاف، فإنك إن كنت سنياً
أن النبي قد نص على علي نصاً جلياً أو خفياً، وإن كنت شيعياً فستسوق الأحاديث والوقائع التاريخ
على إمامته وأفضليته. إنه من المعلوم أنه إن ارتبطت أخبار أو أحداث تاريخية بعقائد معينة فإن هذ
أو الأحداث تصبح تابعة للعقائد، بمعنى أني أؤمن بالحديث أو الحادثة إن كانت تتسق مع عقيدتي و
كانت تعارضها[17]، أريد بذلك أن أتجنب الخوض في الأحاديث المتعلقة بالموضوع، وليست
المطروحة: هل نص النبي أم لم ينص على عليّ من بعده، هل استخلف أم لم يستخلف؟ وإنما القد
ما هي العوامل التي جعلت من موضوع الاستخلاف مشكلة قائمة إلى اليوم؟ وكيف يختلف الناس
بكر وعلي وقد انقضى أمرهما منذ ما يقرب من أربعة عشر قرناً؟ ولو أن الأمر خلاف متعلق بش

حول خلافة الرسول لانتهى الأمر بوفاتهما، إذ تنقضي النواحي الشخصية بانقضاء الأشخاص، ولكن أن يكون في الأمر ما هو أبعد وأعمق من المسائل الشخصية، لأنه لا تسمو على عامل الزمن ولا أحكامه إلا القيم والمبادئ والعقائد، أما الأشخاص ففانون، وقد تجاوزت عامل الزمان أحقية علي لفريق من المسلمين إلى يوم الناس هذا، فلا بد إذن من أن يمثل علي بالنسبة للشيعة قيمة معينة شخصه أو مجرد أحقيته في الخلافة. لا بد إذن من أن نتجاوز ولو مؤقتاً شخصي أبي بكر وعلي للتح يمثله كل منهما بالنسبة لفرقته.

فإذا تجاوزنا شخص الإمام إلى مفهوم الإمامة لدى كل فريق فسنجد أن أهل السنة يرون أن خليفة الله إنما يخلفه في سلطته الزمنية دون الروحية مع اعتبار تعذر الفصل التام بين السلطتين في الفكر ا

في أول خطبة لأبي بكر بعد مبايعته خليفة صرح بأن لا يطلب الناس منه ما كانوا يطلبونه من ر الذي عصمه الله بالوحي وأيده به، وإنما هو يخطئ ويصيب وعليهم إن أخطأ أن يقوّموه[18].

أما الشيعة فيؤمنون أن الإمامة إرث الأنبياء وأن الإمام بمنزلة النبي في كل شيء باستثناء الوحي والكت

أصبح أبو بكر يمثل لدى أهل السنة قيمة متعلقة بمفهوم الخلافة وهي أن الخليفة يرث سلط الزمني دون الروحي، وأصبح علي يمثل لدى الشيعة قيمة متعلقة بمفهوم الإمامة وهي السلطة الز تبقى له سلطته الروحية التي يستمدها من الله بموجب النص، لا من البشر بموجب الاختيار.

وانعكس الخلاف حول مفهوم الخلافة أو الإمامة على تقييم سلطة الرسول السياسية، هل كانت السياسية عن وحي يوحى أم كانت أحكاماً اجتهادية؟ فإن كانت الرأي الأول فلم أمره الله أن يشاور ا في الأمر؟ وإن كانت أحكامه اجتهادية فأي عصمة من الله في ذلك؟ وهل كانت إقامته للدولة في المد ممّا بعثه الله به أم كانت ممارسته لشؤون الحكم وسيلة لنشر الدعوة وإبلاغ الرسالة؟ هل كانت السـ الرسول عليه السلام غاية في ذاتها أم كانت وسيلة لغاية أنبل وأشرف هي إقامة الدين؟ ذهب الشيعة الأول، إذ ترقى السياسة إلى مستوى العقيدة لأن الإمامة من أصول الدين، فتدبير شؤون الحكم مر سلطته كرسول، ولا تفاوت بين تدبير أمر الرعية وبين الدعوة الدينية، وليست أحكام الطهارة الصلاة – وقد ذكرها الرسول تفصيلاً – بأكثر أهمية من رعاية مصالح العباد وتنظيم أحوال الناس كانت تفصيلات الأحكام الشرعية كحلاقة الشعر في الحج وغيرها من صغار الأمور قد نص عليها فكيف لا ينص على أمر خطير كالإمامة من بعده؟![19]

أما أهل السنة فقد فرقوا بين أحكام الدين وأحكام السياسة ومالوا إلى اعتبار الرسول مجتهداً في السياسية وكل ما يتصل بسلطته الزمنية، يقول ابن القيم: السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أ

الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحي، ومن قال لا سياسة إلا بما نطق
فقد غلط وغلط الصحابة[20].

على أنه من الخطأ تصور موقف أهل السنة فصلاً بين السياسة والدين، وإنما هو مجرد تفرقة مصدره الكتاب والسنة وسياسة قائمة على الاجتهاد الذي هو بدوره مصدر من مصادر التشريع في ولم يعرف الفصل التام بين السياسة والدين إلا بعد سقوط الخلافة العثمانية وبتأثير من الفكر الأوروبي[21].

ولقد نقب كل من الشيعة والسنة عن أدلة من القرآن ومن سيرة الرسول يدعم بها كل منهما رأيه: الشيعة، فقول الله: [الأنعام: 57]، [الأحزاب: 36]، [الحجرات: 1]، ويدرج الشيعة أمور السياسة ض المسائل التي لا يصح تقديم الرأي فيها على أمر الله ورسوله.

أما أهل السنة فقد استندوا إلى قوله تعالى: ﭼ ﭬ ﭭ ﭮﭯ ﭰ ﭼ[آل عمران: 159]، وحين سأل ع قائلاً: الأمر ينزل بنا لم ينزل فيه قرآن ولم يمض فيه منك سنة، قال الرسول: اجمعوا العالمين من فاجعلوه شورى بينكم ولا تقضوا فيه برأي واحد، وقد نزل الرسول على رأي أصحابه حين أشاروا عليا عند بئر بدر قبل الغزوة وحين أشاروا عليه بحفر الخندق.

إن صح أن نقيم وجهتي النظر حسب مصطلحات علم السياسة لاندرج رأي الشيعة في سلط السياسية تحت الثيوقراطية، ولصح أن يعبر رأي أهل السنة إلى حد ما عن الديمقراطية، ومفهوم الث أنه الحكم وفقاً لوحي أو إلهام من الله، وقد تحاشى بعض الباحثين إطلاق هذه التسمية على سلط السياسية لأنها تسمية أطلقت على بعض الأنظمة المستهجنة كنظرية التفويض الإلهي سند ال العصور القديمة والوسطى في الحكم المطلق، وكبعض أنماط الكهانة مثل استقسام العرب با الجاهلية.

على أنه وفقاً لتقييم الشيعة لسلطة الرسول الزمنية يمكن أن يعد نظام الحكم ثيوقراطياً، ما دا اللفظ يعني الحكم الإلهي بصرف النظر عن كونه صادقاً في حالة الرسول أو ادعاء في حالتي التفويض والاستقسام بالأزلام، إذ الفرق بين ثيوقراطية الرسول وبين ثيوقراطية الكهانة أو التفويض الإلهي كال نبي ومتنبئ.

وينكر كتاب أهل السنة بطبيعة الحال وصف سلطة الرسول السياسية بالثيوقراطية، فلم تكن الإسلام أصلاً وأبداً لا في عهد الرسالة ولا في عصر الخلافة الراشدة حكومة ثيوقراطية[22].

نخلص مما سبق إلى النتائج الآتية:

1 – إن الخلاف بين أهل السنة والشيعة إنما هو خلاف في جوهره متعلق بمشكلة سياسية. أما طابعاً عقائدياً فلأن السياسة لا تنفصل عن الدين في الفكر الإسلامي.

2 – إذ اعتبر الشيعة الإمامة من أصول الدين فذلك يعني أنها لدى أغلب فرقهم أحكام إلهية، وإذ أهل السنة من الفروع فما ذاك إلا لأن السياسة من الرسول لم تكن غاية في ذاتها وإنما وسيلة لنشر ال

3 – إذا كانت نظريات فلسفة السياسة تبحث في أصلح نظام للحكم فإن إجابة الشيعة: إنها الثيوق الحكم الإلهي، وإجابة أهل السنة - مع شيء من التجاوز، وبصرف النظر عن التاريخ السياسي للإسلا الديمقراطية.

عود على بدء إلى السؤال: ما معنى أن يدين قوم بموالاة علي ويتخذوا أحقيته بإمامة المسلمين ، الرسول لهم مذهباً ونحلة؟ الإجابة باختصار: المشكلة لها ظاهر وباطن: ظاهرها اختلاف حول الأ بكر أم علي، أما باطنها وحقيقتها وجوهرها فهو اختلاف بين من يرون الثيوقراطية أصلح أنظمة حيث يصبح الأمر اصطفاء من الله لا اختياراً من البشر – وبين من يرون السياسة من أحكام البشر، ؛ الفكرة الأولى في علي وتمثلت الفكرة الثانية في أبي بكر، ولما كانت المبادئ أسمى من مستوى تفكير ا كان لا بد أن تتجسد في أشخاص، فشخص الشيعة مثلهم الأعلى في نظام الحكم في علي، أو تجسدت الثيوقراطية في علي، بينما عبر أهل السنة عن بشرية الأحكام السياسية فيمن أعلن أن ويصيب والمرجع إلى الرعية – أو على الأصح – أهل الحل والعقد لرده إلى الصواب حين يخطئ و الصديق أبو بكر.

ليس خلاف السنة والشيعة مجرد اختلاف حول أحقية أبي بكر أو علي بقدر ما هو اختلاف في أص للحكم، حيث جعلها أهل السنة الشورى ممثلة في أبي بكر وجعله الشيعة الثيوقراطية أو الحكم الإله في علي[23] .

مرة أخرى، فإن ظهور الفكر السياسي في بيئة دينية هو الذي جعل من الأحزاب السياسية فرقاً د جعل من النظريات والأيديولوجيات نحلاً ومعتقدات.

والنظام الأمثل للحكم الذي مارسه الرسول في المدينة بوصفه رئيساً للدولة الإسلامية أثار لدى ، المسلمين تصور إمكان استمراره، خاصة بعد أن فجع المسلمون بالفتن التي بلغت ذروتها بتغلب الذين لم يدخلوا الإسلام إلا كرهاً بعد الفتح فلحقتهم وصمة "الطلقاء". لقد اعتلى منبر الرسول حتى يوم الفتح خصومه وأعداءه، كما بلغت المآسي الذروة بمقتل سبط الرسول في كربلاء.

نظام الحكم الأمثل في عهد الرسول من جهة، وتداعي الأحداث من جهة أخرى قد أديا إلى اعتناق نظام الحكم الإلهي ونبذ طريقة الاختيار أو البيعة بعد أن تكشفت عن كثير من العيوب، ومن ثم ف الشيعة حافلة بنقد نظام البيعة والاختيار تاريخياً وفكرياً، فمن الناحية التاريخية لم يتم اختيار بالنسبة لخليفتين: أبي بكر وعلي، أما الأول فقد ساق عمر الناس إلى بيعته سوقاً فضلاً عن أنها تم وأما الثاني فقد خرج عليه الذين بايعوه، وليس بعد ذلك إلا عهدٌ صرف من خليفة إلى من يليه وجبروت، فانقلبت الخلافة عند القائلين بالاختيار وأنها من حق الأمة إلى أن أصبحت من الناحية بالنص والتعيين[24].

ولم يكن متكلمو الشيعة هم أول من نقد طريقة الإختيار، وإنما التمسوا في الخطبة الشقشقية المن علي نقداً مراً لأسلوب تولي الخلافة لدى من سبقه من خلفاء وبخاصة الطريقة التي أفضت إلى تولي إذ صغى رجل منهم لضغنه (سعد بن أبي وقاص) ومال آخر لصهره (عبد الرحمن بن عوف)، إلى أن القوم – عثمان – نافجاً حضنيه[25]، وقام معه بنو أبيه يخضمون مال الله خضمة الإبل نبتة الربي راعني إلا والناس ينثالون عليّ من كل جانب.. فلما نهضت بالأمر نكثت طائفة (طلحة والزبير) ومرق (الخوارج) وقسط آخرون (معاوية وأتباعه)[27].

أما من الناحية الفكرية فلم يقدم أهل السنة نظرية متماسكة في السياسة تحدد مفاهيم البيعة وأهل الحل والعقد فضلاً عن هوة تفصل بين النظر والتطبيق أو بين ما هو شرعي وبين ما يجري في لقد ظهرت نظريات أهل السنة في السياسة في عصر متأخر بعد أن استقر قيام الدولة الإسلامية على كما جاء أكثرها لمجرد الرد على الشيعة، والتمس بعضها استنباط حكم شرعي من أسلوب تولي الخلف الأوائل[28].

وإن الهوة الساحقة بين تشريع الفقهاء وبين واقع الخلفاء فضلاً عن تهافت كثير من هذه الآراء[29] في استنباطها قاعدة شرعية هو ما مكن للرأي المعارض: القول بالنص ممثلاً في حزب الشيعة.

الفصل الثاني

لماذا كانت الموالاة لعلي دون سائر الصحابة

– 1 -

مبررات أفضلية علي وأحقيته في نظر الشيعة

بقي التساؤل الثاني: لماذا كان علي – دون غيره – محور موالاة الشيعة؟ لماذا تجسدت الثيوق
شخصه؟ مرة أخرى الظاهر لا يبرر هذه الموالاة، إذ توقفت الفتوحات الإسلامية زمن خلافته، بل ك
خلافته فتناً وحروباً أهلية، والإجابة عن هذا التساؤل لا تفصح عن جواب في شخصية علي فحسب
الضوء على طبيعة التشيع.

ولندع متكلمي الشيعة وعلماءهم يعللون ذلك، وقد تكلموا في ذلك كثيراً دفاعاً عن مذاهبهم من ج
إمامهم ضد ناقديه من السلفية والظاهرية ومكفريه من الخوارج. على أنه ينبغي التفرقة بين ما قيل فِ
ووجوب موالاته تبريراً وما كان منها تعليلاً، أما ما كان تبريراً فذلك الحشد الهائل من الآيات والأحاد
ساقها الشيعة لبيان أحقيته بالإمامة وأفضليته على سائر الصحابة، لقد والوه أولاً ثم التمسوا لتبرير
أدلة سمعية جاء بعضها متعسفاً ومنكراً من سائر المذاهب، وأما ما كان تعليلاً فيتعلق بوقائع
وخصال شخصية لا سبيل إلى إنكارها وهي وحدها التي سنعرض لها.

وأولها عامل القرابة، فعلي ابن عم النبي عليه السلام – وقد كان عبد الله وأبو طالب شقيقين، و
أبو طالب النبي ورعاه وتحمل عنه أذى المشركين في بداية البعثة، كما وجد النبي في زوجة أبي طالب -
بنت أسد – ما عوضه حنان الأم، ومن ناحية أخرى لقد تكفل النبي علياً حين أصاب القحط قري
علي في بيت النبوة وشب ملازماً له مقتفياً أثره، ولم يتلق أية تربية من بيت آخر، فكان أول الناس إس
ابن سبع أو تسع سنين.

ومن جميع بنات النبي لم تبق له ذرية إلا من صلب علي، ومن ثم كان للوراثة دورها في نظري
بمفهومها الشيعي، وقد التمس الشيعة لتأكيد هذا الدور انتقال التراث الروحي لكثير من الأنبياء في ذر
[الحديد: 26]. ولم تكن القداسة التي خلعت على علي لصلة رحم بالنبي فحسب بل لسيرته وفضائل
فهو قد شارك في الغزوات كلها إلا غزوة تبوك التي أكرمه النبي حين أنابه عنه في المدينة، وحينما أراد
للغزو خاطبه النبي: (أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي)، وهو في
أبرز الصحابة وأشجعهم في القتال وبخاصة في غزوة خيبر، إذ حاصر المسلمون الحصن تسعة ع
ولكنهم عجزوا عن اقتحامه، إلى أن قال الرسول: (لأُعْطِيَنْ الراية غداً إلى رجل يحبه الله ورسوله وي

ورسوله كرار غير فرار) حتى بات كل صحابي يتمنى أن يكون المقصود، ثم سلم النبي الراية لعلي الحصن بعد أن اقتلع بابه.

على أن علمه هو أبلغ فضائله فلا يدانيه في ذلك أحد من الصحابة إلى حد أن جميع العلوم الديني إليه مبتدَأةً. يقول شارح نهج البلاغة، ما أقول في رجل إليه تعزى كل فضيلة وتنتهي إليه كل فرقة و كل طائفة، فهو رأس الفضائل وينبوعها. كل من بزغ فيها بعده فمنه أخذ وبه اقتفى وعلى مثاله وأشرف العلوم هو العلم الإلهي... فالمعتزلة وكبيرهم واصل بن عطاء تلميذ أبي هاشم بن محمد بن وأبو هشام تلميذ أبيه وأبوه تلميذ علي وابنه، وأما الأشعرية فإن أبا الحسن الأشعري تلميذ أبي علي أحد شيوخ المعتزلة، وأما الإمامية والزيدية فانتماؤهم إليه ظاهر.

ومن العلوم علم الفقه... أما أبو حنيفة فقرأ على جعفر بن محمد وكان يقول: لولا السنتان (اللتان تلميذاً لجعفر) لهلك النعمان، والشافعي قد قرأ على محمد بن الحسن فيرجع فقهه إلى أبي حنيفة، و بن حنبل فقرأ على الشافعي، أما مالك بن أنس فقرأ على ربيعة الرأي وقرأ ربيعة على عكرمة، وقرأ عك عبد الله بن عباس وقرأ عبد الله بن عباس عن علي، وأما فقه الشيعة فرجوعه إليه ظاهر.

ومن العلوم علم تفسير القرآن وعنه أخذ، لأن أكثره عن ابن عباس، وقد كان هذا ملازماً له منقطعاً

ومن العلم علم الطريقة والحقيقة وأحوال التصوف، وأرباب هذا الفن في جميع بلاد الإسلام إلي وعنده يقفون، وقد صرح بذلك شيوخهم.

ومن العلوم علم النحو، وهو الذي أنشأه وابتدعه وأملاه على أبي الأسود الدوّلي، وأما الفصاحة الفصحاء وسيد البلغاء.[31]

ومن ثم يتناقل الشيعة الحديث الشريف: أنا مدينة العلم وعلي بابها.

تعقيب:

تفسر هذه الفضائل مكانة علي وأفضليته على سائر الصحابة لدى الشيعة وغيرهم كالصوفية بغداد، ولكنها ليست كافية لتفسير كيف أصبح التشيع له جزءاً من أصول الدين لدى الشيعة.

ويجدر قبل استقصاء البحث عن عوامل أخرى أن نذكر نصاً يفسر أسباب قداسة علي وما احتله في قلوب شيعته. يقول النقيب أبو جعفر: لما كان أناس موتورين في الدنيا إذ المستحقون أكثرهم م بينما الحمقى والجهلاء حظهم من الدنيا عظيم تدر عليهم الخيرات، بل إن ذوي الفضل والاستحقاق تضطرهم الدنيا إلى الذل والخضوع إلى هؤلاء لضررهم أو استجلاباً لنفعهم، ولما كان علي مستحقاً

بل هو أمير المستحقين المحرومين وسيدهم وكبيرهم، فإن الذين ينالهم الضيم وتلحقهم المذلة بعضهم لبعض ويكونون يداً واحدة على الذين استأثروا بالدنيا ونالوا مآربهم، فما بالك إذا كان م المحرومين رجل عظيم القدر جليل الخطر كامل الشرف جامع للفضائل محتو على الخصائص وا هو مع ذلك محروم قد جرعته الدنيا علاقمها، وعلا عليه من هو دونه وحكم فيه وفي بيته وأهله ور لم يكن ما ناله من الإمرة والسلطان في حسابه ولا دائر في خلده... ولا كان أحد من الناس يرتقب ذل يراه أهلاً له، ثم كان في آخر الأمر أن قتل ذلك الرجل الجليل وقتل بنوه من بعده.. وسبي حريمه وتتبع أهله وبنوه بالقتل والطرد والتشريد والسجون مع فضلهم وزهدهم وعبادتهم وسخائهم وانتفا بهم، فهل يمكن أن لا يتعصب البشر كلهم مع هذا الشخص وهل تستطيع القلوب أن لا تحب وتذوب فيه وتتغنى في عشقه انتصاراً له وحمية من أجله وامتعاضاً مما ناله؟![32]

على أن تحليل النقيب أبي جعفر لسر التشيع لعلي يجعل من الموالاة شيئاً أقرب إلى الشفقة القداسة، لقد جعلها عاطفة تجمع من جمعتهم المصائب، ولو كان التشيع راجعاً إلى العاطفة لانتهى بعيد، إذ العواطف لا تدوم.

لا بد إذن من تحري أسباب منطقية لموالاة بقيت على مر الزمان.

وللمؤلف رأي آخر في أسباب التشيع لعلي:

قضيتان أضعهما كمسلمتين من أجل كشف النقاب عن سر التشيع لعلي دون غيره من كبار الصحا

الأولى: تلتمس أسباب موالاة علي والتشيع له من السنين الخمس التي كان فيها خليفة أو أميراً للمؤ يحب أن يسميه الشيعة، ومع أن هذه السنين الخمس كانت كقطع الليل المظلم التبس على الكثي الحق فيها، ومع أنه حارب مسلمين بل لم يحارب غير مسلمين في هذه السنين، فإنها هي التي أدت إإ في قلوب الشيعة فضلاً عن الصوفية، أما ما قبل ذلك من سنين فإنها لا يمكن أن تنهض وحدها ؟ من محنته تشيعاً يميز أهله عن سائر فوق المسلمين.

أريد أن أقول لو أن علياً قد اعتزل الناس بعد مقتل عثمان – وما كان بمستطيع – أو لو أن الله ة قبل عثمان لما كان له إلى اليوم شيعة يتخذون التشيع له مذهباً ونحلة.

الثانية: أن ما يضفي على الأشخاص من ولاية أو قداسة إنما بقدر ما استمسكوا بمبادئ وما دافعوا لم يتهاونوا فيها في أحلك الظروف: من أجلها يموتون أو يقتلون.

فما عسى أن تكون تلك القيم التي انفرد علي زمن خلافته بالدفاع عنها لا يثنيه عن ذلك أنه
مسلمين ولا يفت في عزيمته أنه يواجه نفراً من كبار الصحابة حتى أنه ليقول: لو كشف عني ال
ازددت يقيناً، وأنه يحارب على تأويله كما كان يحارب مع رسول الله على تنزيله؟

1 – خلل اقتصادي أراد أن يصلحه:

استهل علي حكمه بخطبة حدد فيها سياسته، وخلاصتها أنه سيحمل الناس على نهج المساواة فِ
كما كانت على عهد نبيهم، وأنه إذا كان رجال منهم قد أثروا واتخذوا العقار وفجروا الأنهار وركبوا
الفارهة واتخذوا الوصائف الرقيقة ثم منعهم هو ذلك كله فليس من حقهم أن يدعوا أنهم حرموا حق
مقابل أنهم مكنوا لهذا الدين في الأرض، إنهم بذلك يمنون على الله بإسلامهم، وإن أجر المهاجرين
على سبقهم إلى الإسلام إنما هو عند الله يوم القيامة، وأيما رجل دخل دين الإسلام فقد استوجب
الله وحدوده، فالمال مال الله يجب أن يقسم بالسوية.

وحدد اليوم التالي لتوزيع العطاء على جميع المسلمين بالسواء لكلٍّ ثلاثة دنانير ولا فضل لعربي علِ
ولا لحر على عبد، فكان أن تخلف نفر من كبار المهاجرين كالزبير وطلحة وسعد بن أبي وقاص وعب
عمر، كما تخلف الأمويون المقيمون بالمدينة وعلى رأسهم مروان بن الحكم، فكان أن أقسم علي ا
على المحجة البيضاء والطريق الواضح[33].

ولم يكتف علي بالمساواة في العطاء ولكنه عمد إلى استرداد ما أخذ في عهد عثمان من مال بغير ح
أن كل قطيعة أقطعها عثمان وكل مال أعطاه من مال الله فهو مردود إلى بيت المال، فإن الحق ا
يبطله شيء، ثم أعاد إلى بيت المال كل ما أخذه الأمويون من أموال في المدينة، وحينما بلغ عمرو بن
ذلك، ولم يكن قد انضم بعد إلى معاوية، كتب إليه يقول: ما كنت صانعاً فاصنع إذ قشرك ابن أبي ط
مال تملكه كما تقشر من العصا لحاها، وحينما وجد نفراً من الناس قد ساءهم ذلك خطب فيهم د
قوله تعالى: [الحجرات: 13] وحذرهم أن تغرهم الحياة الدنيا، وأنه ليس لأحد على أحد في هذا الن
وأنه لم يحكم في المال إلا بما كان يحكم به رسول الله، وطلب من كبار الصحابة أن يعينوه على ال
يردوه عن الجور وأن يوقفوه إن استأثر لنفسه أو لبيته في الفيء بشيء منه[34].

ذلك هو السبب الخفي والحقيقي لخروج من خرج على علي ولنكوث من نكث على بيعته وإن توا
وراء دعوى مفتعلة اسمها دم عثمان.

أراد أن يعيد المساواة الاقتصادية كما كانت على عهد الرسول وقد كان عليه الصلاة والسلام يس
الناس في العطاء إلا إن كانت زيادة لتأليف قلوب ضعاف الإيمان، وهي زيادة لا تزيدهم فضلاً بل

قدراً إذ لحقتهم وصمة [التوبة: 60]، وظلت التسوية في عهد أبي بكر، ثم منع عمر الزيادة للمؤلفة
وفاضل في العطاء وفقاً للسبق في الدين: فالأفضلية لأهل بدر ثم من حارب بعد بدر إلى الحديبية
حروب الردة، هكذا فاضل بين الناس وفقاً للسبق إلى الإسلام، كما راعى قرابة رسول الله، ولم ت
المفاضلة لتجعل الناس طبقات تتمايز بالدخل أو العطاء، فلقد عارض عمر طلب فريق من قريش
ليقتسم الأراضي الزراعية في البلاد المفتوحة قائلاً: ألا إن قريشاً يريدون أن يتخذوا مال الله دون ع
فأما وابن الخطاب حي فلا، إني قائم دون شعب الحرة فآخذ حلاقيم قريش وحجزها أن يتهافتوا في ال

فلما كان عهد عثمان، كان أول الوهن أن خرج سادة قريش إلى الأقاليم المفتوحة، فنشأت طبق
المال ودعواها السبق إلى الإسلام وصحبة الرسول، وأحاط الناس بهم مفتونين بمواقفهم مع الرس
يفيض به هؤلاء الأغنياء من سادة قريش على الأتباع من هبات وأعطيات، فالتف أهل الكوفة حو
وأهل البصرة حول طلحة، وكان الناس يسلمون عليهما بالإمرة ويرجون لكل الخلافة[36]، وسمح
بامتلاك الضياع وتشييد القصور في البلدان المفتوحة، يقول المسعودي: وفي أيام عثمان اقتنى ج
الصحابة الضياع والدور منهم الزبير بن العوام فقد بنى داره بالبصرة وكانت تنزلها التجار وأرباب
وابتنى غيرها بمصر والكوفة والإسكندرية، وبلغ ماله عند وفاته خمسين ألف دينار وخلّف ألف فرس
أخرى في الأمصار، وكانت غلة طلحة من العراق كل يوم ألف دينار، وكان على مربط دار عبد الر
عوف مائة فرس وله ألف بعير وعشرة آلاف من الغنم، وحين مات زيد بن ثابت خلف من الذهب وا
كان يكسر بالفؤوس[37]، وكان بنو أمية أكثر قريش استئثاراً بالضياع والأموال[38].

2 – وهرم اجتماعي مقلوب أراد أن يعدله:

وكان لا بد من أن ينعكس ذلك على البنيان الاجتماعي، فقد أصبح في قمته بنو أمية وهم من الطلة
أسلموا متأخرين، وفي سفحه الأنصار الذين رضوا أن تكون الخلافة من قريش ثم رضوا بأن تستأث
بولاية الأمصار وامتلاك الأرض والمال، ولم يشاركهم في أسفل السلم الاقتصادي إلا الشعوب المغ
أصحاب الأقطار المفتوحة. لقد عملوا بنصيحة رسول الله أن يصبروا إذ سيلقون أثرة حتى ير
الحوض.

هذا هو البنيان المختل الذي ورثه علي، فأراد أن يقومه، فاستنكر عليه سادة قريش عزمه على ا
بينما التف حوله الأنصار والمستضعفون في الأرض ومن آثروا دينهم على دنياهم.

وما عسى أن يكون الأمر لو استقرت هذه الحال، إلا أن تكون حال الدولة الإسلامية كح
الإمبراطوريات حيث الحكم للقوة وحيث يتسلط الغالبون على المغلوبين ويغتصبون أرضهم ويس

خططهم.

3 – ووضع سياسي معوجّ أراد أن يقومه:

ولم يكن الوضع السياسي بأقل خللاً، إذ كان ولاة الأمصار في عهد عثمان – وهم سبب الفتنة وثو
– من أقاربه حتى أصبحت العصبية سافرة، ومن ثم فقد عمل علي منذ اليوم الأول لخلافته عا
مسألة الولاة في غير هوادة، ولم يقبل نصح الناصحين له أن يثبت معاوية على الشام اتّقاء شره، ولو
ذلك لما أرضى خصومه ولفقد أنصاره وخيب رجاءهم فيه، كان دينه يمنعه من التهاون والمداراة، وا
ولاته من الذين أبعدوا في عهد سابقيه دون سبب إلا أن يكون السبق إلى الإسلام أو القرابة لرسول
يحجب المرء عن الولاية[39]، ولم يكن اختياره لمن اختاره من بني هاشم عن عصبية، فإن من أبطأ به
يسرع به نسبه على حد تعبيره، ولو كانت عن عصبية لما عزل ابن عمه وأقرب الناس إليه في أحلك
عن ولاية البصرة حين عجز عبد الله بن العباس عن أن يقدم حساباً لما أنفقه من بيت المال، إذ كا
أحاط به من فتن وما واجهته من صعاب لا يشغله شيء عن مراقبة عماله، يشدد عليهم الحساب
ويتوعد من يجد فيه انحرافاً كما فعل مع زياد بن أبيه، ويعزل من يخيب ظنه فيه كالمنذر بن الجارو
على من يسير في الناس قواها العدل.

4 - وحيد – إلا من نفر قليل معه – أمام تيار جارف من المطامع الدنيوية التي أثارتها الفتوحات:

ولم يعرف علي في مواجهة الخلل الاقتصادي والاجتماعي والسياسي شيئاً من التهاون مهما انفض ا
حوله مؤثرين دنيا معاوية، فحينما قال له الأشتر: إنك تأخذهم بالعدل وتعمل فيهم الحق وتنصف
من الشريف.. فضجت طائفة ممن معك من الحق إذ عموا عنه واغتموا من العدل إذ صاروا ف
صنائع معاوية عند أهل الغنى والشرف فتاقت أنفس الناس إلى الدنيا.. فإن تبذل تمل إليك أعناق
وتصف نصيحتك لهم ويصغ ودهم، رد عليّ بأنه يخشى أن يكون مقصراً في الحق.. وأن الناس لم يفا
جور ولا لجأوا إذ فارقوه إلى عدل، وإنما التمسوا دنيا زائلة، ولا يسعه أن يؤتي أمراً من الفيء أكثر من

وقد يرى البعض في هذا التشدد في التمسك بالحق ضعف سياسة، إذ تقتضي هذه المرونة والمد
أجل تحقيق الهدف، ولست بصدد تقييم سياسته وإنما تفسير موالاة الشيعة له، وأغلب الظن أنه ل
نصحه الناصحون فما كان بمستطيع أن يجاري معاوية في استمالة الأتباع بالأموال وولاية الأمصار، إ
معاوية بما تجبيه غلة الشام من أموال ينفق منها على أنصاره بلا رقيب ولا حساب، ولأصبح الأم
مزايدة على شراء الذمم وخراب الضمائر، ولأصبح عليّ آخر الأمر عن يقين خاسرا دينه ودنياه
وخصومه على السواء.

ولقد خسر علي دنياه، لأن الأمر لم يكن مجرد حرب معاوية، وإنما لأنه كان يجابه طبع البشـ
العصر، كان يريد أن يصلح اعوجاجاً قد استقر من قبله بضع سنين، وكان يقاوم قاعدة جارية في
والفتوحات: أن يستمتع المنتصر بامتيازات نصره مما اكتسبه بسيفه ورمحه وما أوجف عليه بخيله و
كان يريد بقيم الإسلام أن يعدل تياراً جارفاً من سنن التاريخ وأن يقوم طبعاً قد استقر كأنه طبيعة ؤ
بينما كان انتصار معاوية يسيراً لأنه سعى إلى تحقيق ما جرى عليه الغالبون في الفتوات وما درج
سياسة الإمبراطوريات.

أخفق علي، ولكن في إخفاقه يكمن سر موالاته وتقديسه، ولو أنه قد انتصر لما والوه ولا قدسوه كه
لأنه بالنصر يكون قد جنى ثمرة سياسته، وإنما بالهزيمة تختل الموازين خللاً كبيراً – إذ كيف تخذ
والمثل أمام الأطماع والشهوات – لا تستقيم بعدها فتعود إلى القسط إلا أن يعوض بعد مماتا
وموالاة عوضاً عن النكران والعدوان في حياته، لقد أراد الناس لدينهم ولكنهم خذلوه في حياته
فيقدروا شأنه بعد مماته.

5 – "ولم ترزأ من الدنيا شيئاً ولم ترزأ الدنيا منك شيئاً..."[41]:

وما كانت دعوته لتضفي عليه قداسة لو لم يبدأ بنفسه يحاسبها بأشد من محاسبته ولاته أو النـ
أصبح قدوة الصوفية وشيخهم الأول في الورع والزهد ومحاسبة النفس، وما يؤثر عنه في ذلك لا يحـ
العرض الوجيز، كان إذا فرغ في ليلة من شؤون المسلمين أطفأ شمعة ثمنها من بيت المال ليوقد أ
ماله الخاص إن أراد قضاء مصلحة لنفسه أو لبيته أو لقيام الليل، وقد عنف ابنته أشد التعنيف إذ رآ
بقلادة استعارتها مدة العيد من بيت المال مع أنها كانت قد وعدت بردها بانتهاء العيد، وأخيراً قتل
يكن في بيته إلا بضعة دراهم كان قد ادخرها ليستأجر خادماً لأهله، كما أعلن ابنه الحسن عقب الوفـ
ولم يرزأ من الدنيا شيئاً ولم ترزأ الدنيا منه شيئاً.

6 – وأخيراً استشهاد:

(آية الشهيد أن يبخس حقه في الحياة ليعطى فوق حقه بعد الممات).

عباس العقاد

ولا شك في أن الاستشهاد يضفي على الشهيد قداسة ما كان ليبلغها دونه[42]، على أن الاستشهاد
يكفي ليخلع على الشهيد قداسة وإنما لا تجد قضيته من ينتصر لها على نحو ما كان يرجو، ويعلو البا
ولكن الحق لا يموت، وإنما يظل دعاته في قلوب الناس أئمة يعلوهم الوقار والقداسة ولا يبلغ شأو

أما إن انتصرت قضيته من بعده فقد استوفى الشهيد بعض حقه فلا يبلغ شأو شهيد الحق الضائ
استشهد من قبل حمزة بن عبد المطلب وجعفر بن أبي طالب وهما من أقرباء الرسول، استشهدا د
الإسلام ضد الشرك، فقضيتهما واضحة بل أكثر وضوحاً مما حارب من أجله علي ومع ذلك لم ينالا
نال لا من الشيعة فحسب بل من الصوفية وكثير من أهل السنة، وما ذاك إلا لأن علياً قد استشهد و
الحق أهله فعلا الباطل زمنا طويلاً.

ولا تجد مسلماً يطعن في حمزة أو جعفر ولكن أجهزة الباطل قد تألبت عليه، وبقدر غلو الباطل ف
عليه[43] بقدر ما كان رد الفعل من موالاة وتقديس.

7 – وتحذير بسوء العاقبة قبل أن يموت.. وتحققت النذر كلها:

حذر علي المسلمين مما سيلقون بعده إن تحكم فيهم معاوية، (ستجدون من بعدي أثرة يتخذها ا
فيكم سنة، سيتخذون مال الله دولاً وعباد الله خولاً)، ولكن دنيا معاوية أصمت آذانهم عن هذه الن
إذا تحققت إذ تداول الأمويون المال بعد أن حرموه أهله واستعبدوا الناس وقد أقاموا عليهم ولاة ط
كزياد وابنه عبيد الله وكالحجاج، كانوا يأملون في الأمن والأمان حتى وادع الحسن معاوية، ولكنه
السلام بعد أن حرموا العطاء، إذ وجههم معاوية لحرب الخوارج، آثروا الدنيا مع معاوية على الدين
فلما لم ينالوا الدنيا وقد خسروا الدين لم يملكوا بعد أن خذلوا علياً إلا أن يقدسوه[44].

8 – رباني هذه الأمة:

حارب أسلافه من الخلفاء لنشر الإسلام ولدخول الناس في دين الله، ولكن الفتح الإسلامي لا ي
تأسيس الإمبراطوريات إلا بمعنى عميق وذلك حين يستوي فيه الغالب والمغلوب ما دام يجمعهم ا
ولكن الذين أرادوا أن يكتسبوا من مشاركتهم في الغزوات والفتوحات امتيازات قد ظنوا في ذلك حقاً
لهم بالسيف.

أريد أن أقول: ما حارب عليه الخلفاء الثلاثة معنى ظاهر واضح بسيط، أما ما حارب من أجله علي
حارب مسلمين بل وصحابة كباراً – فذلك معنى باطن غامض عميق، لقد حاربوا على تنزيله – والتنز
– وحارب هو على تأويله – والتأويل باطن، لذا انتقد علياً الواقفون عند الظاهر من الظاهرية وبع
السلف فضلاً عن الخوارج الذين لم يتعد الإيمان تراقيهم – بينما قدسه أهل الباطن من الصوفية
كما قدره معتزلة بغداد، وأدق ما وصف به ما قاله عن الحسن البصري "رباني" هذه الأمة، بكل م
اللفظ من سر عميق ومن غموض وجلال.

استشهد ولم يبلغ رسالته أو بلغها ولكنه لم يستوف مراده، لأن الناس لم تمكنه، (لو استوت قد هذه المداحض لبدلت أشياء) فمات شأنه شأن الأنبياء الباصرين الذين يأتون إلى بلد ليس ببلدهم ليس بقومهم في زمن ليس بزمنهم[45].

وحين يسبق داعية زمنه ويكون غريباً بين قومه فإنه يخفق في نشر رسالته في حياته، ولكنه يبقى الزمان للناس إماماً.

هذه محاولة للإجابة عن سؤالين: لماذا بقيت الموالاة على مر الزمان ولم صمدت رغم صنوف الا ولماذا علي دون غيره من صحابة الرسول مع أنه وحده من بين الخلفاء الراشدين من حارب مسلمين؟

استدراك هام:

موالاة الشيعة لعلي لا تعني إطلاقاً موالاتهم للمبادئ التي من أجلها والوه:

سبقت الإشارة إلى أن القداسة لا تلحق الأشخاص إلا بقدر ما يمثلون من مثل ويعبرون عن مبا علياً قد مثل مثلاً سامية في الإسلام عزت على أفهام الكثيرين وأنه حارب من أجل "كيف" الإسلا معناه ومغزاه – لا من أجل "كمه" (اتساع رقعة الإسلام وزيادة عدد المسلمين)[46].

ولكنّ الناس عن المبادئ والقيم غافلون بينما هم للأشخاص موالون بل ومقدسون، فلماذا؟

أ – في أن المبادئ مع أنها سر تقديس الرجال فإنها تتوارى خلفهم فيلحق الرجال التقديس وتلحق النسيان:

ذلك أن المبادئ أمور معنوية مجردة ترقى إلى أفهام الناس وخاصة عامتهم التي لا تدرك إلا محسوس، فتجسد المبادئ في أصحابها وتحيطهم بهالة من القداسة بينما المثل مختفية فيهم أو وتستكين الجماهير إلى حسيتها بل وتفرط فيها حتى تقام للأئمة أضرحة من ذهب، وقبور عندها يع مواسم – هي ذكريات لمواقف – بها يحتفون، وهكذا معظم الشيعة عند الشكل دون المضمو الأشخاص دون المبادئ، حتى جاءت عقيدتها في الإمام شيئاً لا يمت بصلة لمبادئ الإمام.

ولست أدري لم لا يذكر علماء الشيعة من فضائل علي غير قرابته ومواقفه وعلمه وجهاده، ولم أهل السنة في السكوت عن ذكر السنين الخمس الأخيرة من حياته؟ ولو أنهم فعلوا لما لحقت النسيان.

ب – وقامت دول شيعية لم تقتد بالإمام في شيء من مبادئه السياسية ولم تفترق في شيء عن الـ التي وصفوها بالغصب والعدوان:

اتهمت الدولتان الأموية والعباسية باغتصاب حقوق أهل البيت من قبل فرق الشيعة جميعاً، بل إخوان الصفا – فرع من الشيعة الإسماعيلية – بأنهما مظهران لخلافة إبليس وأنهما حيلة ومكيدة وتعد وغصب وظلم وعدوان وخذلان وطغيان وعصيان، وبشرت الجماعة بخلافة إلهية تكون امتدا أولي العزم من الرسل، وظهرت الدولة الفاطمية، وقامت دولة أخرى شيعية: بنو بويه ممثلة والصوفية في إيران ممثلة للاثني عشرية وغيرها، ولم يتحقق شيء من العدل الذي بشروا به ولا تكاد الدول الشيعية عن السنية في شيء من حيث قيام الحكم على الغلبة والاستئثار بالأموال واصطناع واتخاذ البطانة والتسلط على رقاب الناس، ربما افترقت عنها فقط في بعض مظاهر شكلية كإقامة والاحتفالات بالمناسبات الشيعية ولا شيء غير، بل ربما خلع بعض خلفاء الشيعة على أنفسهم صفا تثير التندر[47] لدى الرغبة بأكثر مما تثير للمهابة والاحترام، الأمر الذي لا يدعيه أو يفتعله الخلفاء الس

وإنها لسذاجة الأفهام: أن يوالوا الإمام ولا يقتدوا به، ثم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً[48].

الفصل الثالث

فرق الشِّيعة

سبقت الإشارة إلى أن الاختلاف بين السنة والشيعة يتعلق بموضوع سياسي، وهو وإن اتخذ طابعاً فما ذاك إلا لأن الفكر السياسي قد نبت في بيئة دينية، فالموضوع الرئيسي الذي تدور حوله عقائد والذي به يفترقون عن سائر فرق الإسلام هو الإمامة، موضوع سياسي وإن لبس ثوباً دينياً، أما عدا المعتقدات فلا تميزهم في شيء عن سائر فرق المسلمين.

الشيعة حزب سياسي يمثل – مع الخوارج – جانب المعارضة لنظام الحكم في تاريخ الإسلام، كتاب الفرق من الشيعة فرقاً كثيرة تزيد على العشرين، وفضلاً عما في هذا التقسيم من تعسف[49] فإ وأبقاها إلى يوم الناس هذا ثلاث: الزيدية والاثنا عشرية والإسماعيلية.

الاختلاف بين هذه الفرق الثلاث له وجهان: وجه ظاهري يتصل باختلافهم في تحديد أشخاص الا النبي أو بالأحرى بعد الحسين، ووجه حقيقي يتصل بأسلوب المعارضة السياسية للنظام القائم.

أما الزيدية فقد ساقت الإمامة إلى كل فاطمي عالم عدل شجاع خرج بالسيف، فآثرت زيداً على أخ محمد الباقر ابني علي زين العابدين، ثم ساقت الإمامة بعد زيد إلى ابنه يحيى ثم إلى سلسلة م الخارجين بالسيف إذ الخروج أهم مبدأ لدى الزيدية – سواء أكان الإمام الخارج حسناً أم حسينياً.

وأما الاثنا عشرية فقد ساقت الإمامة في ذرية الحسين فقط ممن آثر التقية بدءاً بعلي زين العابدير بالإمام الغائب محمد بن الحسن العسكري المعتبر عندهم المهدي المنتظر.

هذا وتتفق فرق الشيعة جميعاً على إمامة ثلاثة: علي بن أبي طالب ثم الحسن ثم الحسين، وأما العابدين فهو لدى الإمامية – الاثني عشرية والإسماعيلية – يعد إماماً، ولكنه لدى الزيدية ليس بإمام التقية على الخروج، ومن ثم فقد اعتبروه إمام علم لا إمام دعوة، ومعظم كتابهم يخرجونه من سلسل ويؤثرون عليه الحسن المثنى بن الحسن السبط.

وأما الإسماعيلية فقد ساقت الإمامية بعد جعفر الصادق – الإمام السادس في سلسلة الأئمة لدى – إلى ابنه الأكبر إسماعيل، ومع ما أشيع من أنه مات في حياة أبيه فإن الإمامة لدى الإسماعيلية لا ت الأخ إلى أخيه إلا في الحسن والحسين، وإنما من الآباء إلى الأبناء، فمن جعفر الصادق إلى ابنه إسماعب محمد بن إسماعيل، بينما ساقت الاثنا عشرية الإمامة بعد جعفر الصادق إلى ابنه الرابع موسى الكاظ ذرية الأخير حتى الإمام الثاني عشر محمد بن الحسن العسكري.

وتتفق الاثنا عشرية والإسماعيلية على تكريس الإمامة في ذرية الحسين دون الحسن، بينما تجعله
في ذرية السبطين دون تمييز بشرط الخروج.

وتنتسب الزيدية إلى الإمام زيد بن علي زين العابدين، كما تنتسب الاثنا عشرية إلى سلسلة من ا
إماماً بدءاً بعلي وانتهاء بمحمد بن الحسن العسكري أو المهدي المنتظر، أما الإسماعيلية فتنت
إسماعيل بن جعفر الصادق.

هذا هو ظاهر الخلاف أو الاختلاف بين الفرق الشيعية الثلاث وأما حقيقته فيرجع إلى اختلافهم في
المعارضة السياسية. إن كارثة كربلاء بما حملته من نتائج مفجعة قد أدت إلى تساؤل: هل يسير الش
بالأحرى الإمام – على نفس نهج الحسين: فئة قليلة تقاتل فئة كثيرة تسندها دولة عاتية راسخة.
يعني مزيداً من الدم المسفوك من ذرية الرسول وآل بيته، ولقد كاد أن ينقطع نسل الحسين في كارث
لولا أن سلم ابنه زين العابدين من القتل أكثر من مرة بعناية إلهية.

ولكن من ناحية أخرى فإن السكوت يعني مزيداً من طغيان الحكام، فضلاً عن ذل وهوان يلاح
النبي، إذ لن يقنع الظالمون منهم بالسكوت وإنما الملاحقة والاتّهام علواً واستكباراً في الأرض.

لا مفر إذن من الخروج وليكن ما يكون، خرج زيد فقتل، وخرج ابنه يحيى فقتل، وخرج محمد النف
فقتل، ثم خرج أخوه إبراهيم فقتل، لا يهم، إذ لا يكون الإمام إماماً إلا إذا خرج على الظلم شاهراً س
يكون إماماً من يرخي ستره ويغلق بابه، فلا يسع الإمام إلا الخروج، ذلك مبدأ الزيدية بل أول وأهم
إنهم بذلك يشايعون ويتابعون أعظم شخصيتين بين أئمة الشيعة على الإطلاق: علي بن أبي طالب
يقبل مهادنة معاوية لأنه طلب الباطل وأصابه، ونصح أتباعه وهو يلفظ أنفساه بمتابعة حرب
والحسين الذي آثر ميتة شريفة ترفعه إلى أعلى مقام بين الشهداء على أن يبايع فاجراً فاسقاً ينت
الخلافة وصفة إمارة المؤمنين.

هكذا انتهج الزيدية نهج أعظم إمامين بين أئمة آل البيت، ورضي أئمتهم أن يكون لهم سجل
الخروج والاستشهاد.

أما الشيعة الإمامية – اثنا عشرية وإسماعيلية – فقد كان لهم في المعارضة رأي آخر وأسلوب
ونقطة البدء في أسلوبهم عند شخصية الإمام علي زين العابدين الذي شهد بعينيه مأساة كربلاء و
الوحيد من بين الرجال. لم تدع له الكارثة أدنى بصيص من أمل في إمامة سياسية أو في ثقة بالأتباع
السياسة مبايعاً يزيد حقناً لدماء ذرية النبي وإيقافاً لمذبحة كادت تقضي على البقية الباقية من الأ
موقعة الحرة عام 63هـ[50]، وآثر الإمام زين العابدين العبادة والعلم فأضفى عليه الشيعة إمامة روحية

السياسة، ولكن هل كانت بيعة زين العابدين ليزيد عن رضا؟ لا، إنها كانت عن تقية، ومن ثم اقترن
لدى الشيعة الإمامية بالإمام علي زين العابدين[51]، غير أن التقية مبدأ في ظاهره مبايعة الحاكم عن إتّ
بطشه، وفي باطنه أسلوب خفي للمعارضة، ذلك أن أحزاب المعارضة إن عز عليها النصر بالحرب فإ
إلى "الكلمة" لتعوض بسلاح الفكر ما فاتها بسلاح المعركة. ومن ثم صاغ الشيعة الإمامية مجم
العقائد المتصلة بالإمامة تميزهم عن سائر فرق المسلمين جاعلين إياها أصلاً من أصول الدين إإ
سائر الأصول كالتوحيد والنبوة والمعاد، ولا شك في أن "الكلمة" – أو الأيديولوجية بالتعبير الحديث
غوراً وأعمق أثراً في المعارضة من (الخروج)، ولكنها أبطأ أثراً في تقويض الحكم القائم. وعرف التشي
أئمة قاعدين لا يخرجون ولا يشهرون السيف وإنما يفيدون الناس بالعلم ابتداء بعلي زين العابدي
تصل الإمامة الروحية ذروتها إلى الإمام السادس: جعفر الصادق.

ولكن النفوس قد أصيبت بخيبة أمل كبيرة بقيام الدولة العباسية واغتصابها الأمر من العلويين
اللحظات التي تعلقت فيها أنفاس الشيعة متنفسين الصعداء وهم يشهدون الدولة الأموية تهو
معاول العلويين وحلفائهم العباسيين مترقبين ساعة الخلاص، إذ بالآمال تستحيل سراباً، وحلاوة
تنقلب غصة ومرارة بعد أن غدر الحلفاء واغتصبوا البيعة لأنفسهم، وانقلبوا على أصحاب الحق
فيهم قتلاً وتشريداً حتى أضحى شاعرهم يقول:

يا ليت جور بني مروان عاد لنا ... يا ليت عدل بني العباس في النار

وحين سئل محمد بن عبد الله (النفس الزكية) – صاحب الحق والبيعة – لمَ تبكي على بني أمية؟
نقمنا على بني أمية ما نقمنا، فما بنو العباس إلا أقل خوفاً لله منهم، ولقد كان للقوم أخلاق ومكار
لأبي جعفر المنصور[52].

كان التشيع الإمامي أمام أزمة مستحكمة بعد نفاد الصبر وضياع الأمل وزيادة الكرب، ولكنهم ذ
وحدتهم وذلك بفضل شخصية الإمام الصادق منذ قيام الدولة العباسية عام 132هـ إلى وفاته عام
لقد أصبحت الأيديولوجية الإمامية القائمة على التقية أمام امتحان رهيب، وخاصة أنها واجهتها أيد
غريبة من العباسيين: حقهم الإلهي المقدس بموجب وصية مزعومة من محمد بن هاشم بن م
الحنفية إلى محمد بن علي بن عبد الله بن العباس، والراوندية المتشيعة لابن الحنفية وذريته
الشيعة، وبصرف النظر عن قيمة هذه الوصية المزعومة وعن صدورها من فرقة من الشيعة لا تنت
فاطمة الزهراء وبالتالي لا تنتسب إلى النبي – وإنما إلى ابن لعلي من غير فاطمة هو محمد بن الحنف
الأيديولوجية الإمامية لم تصبح – بعد خيبة الآمال بضياع حق العلويين وتولي العباسيين – صيغة
مقنعة لجميع المتشيعين، وكان لا بد من اتباع أسلوب ثالث مخالف لكل من الزيدية والاثني عشرية،

قامت الحركة الإسماعيلية لتنتهج سلاح الحركات السرية، فيها من الزيدية إيجابيتها ولكن دون
وفيها من الاثني عشرية "أيديولوجية" ولكنها مدعمة بالفلسفة، وفيها كذلك (تقية) وإنما في غير
واستخفت "الخلايا" الإسماعيلية كما اختفى الإمام وانتشرت الدعوة سراً – تحت الأرض كالنار تحت
لتظهر فجأة في القرن الثالث مقوضة أجزاء من الدولة العباسية في شمال إفريقية وفي مصر ومناطق
أخرى.

خلاصة القول: التشيع حزب معارض، اختلفت وجهات نظر فرقه في أسلوب المعارضة على أنحاء

الزيدية: وقد تبنت مبدأ **الإمامة السياسية**، وجعت من "الخروج" مبدأ أساسياً لآرائها، إنها ا
المتمثلة في **سلاح السيف**.

الاثنا عشرية: وقد تبنت مبدأ **الإمامة الروحية** واتخذت من "التقية" مبدأ أساسياً لمعتقداتها: إنها ا
المتمثلة في سلاح الكلمة.

الإسماعيلية: وقد تبنت مبدأ **الإمامة الباطنية** القائمة على القول: لكل ظاهر باطن هادفة بذلك إ
مقاصدها، إنها المعارضة المتمثلة في سلاح**: الحركات السرية"**.

وتنتسب الزيدية إلى الإمام زيد الذي **انتهج نهج** علي والحسين، بينما انتهجت الاثنا عشرية نهج ا
علي وعلي زين العابدين، أما الإسماعيلية بسريتها وغموض حركتها فتتبلور في شخصية الإمام
إسماعيل بن جعفر الصادق الذي لا يعرف عنه: هل مات في حياة أبيه، أم أخفاه أبوه معلناً موته
بطش العباسين، أم إنه شرب الخمر فنحاه أبوه ونزع عنه استحقاق الإمامة، وإن دل ذلك على ش
يدل على أن كل شيءٍ في التشيع الإسماعيلي غامض مختلف عليه، لا من خصومهم فحسب بل من
أيضاً، وتلك طبيعة الدعوات الباطنية والحركات السرية.

ومن ثم كانت الزيدية أكثرها علانية وصراحة، بينما كانت الاثنا عشرية أكثرها توجساً وارتياباً في اله
كما كانت الإسماعيلية أكثرها غموضاً والتواء.

كانت الزيدية بحكم العلانية أكثرها "انفتاحاً" على سائر الفرق وبخاصة أهل السنة، بينما كا
عشرية بحكم "التقية" أكثرها انغلاقاً وتوجساً من المخالفين، أما الإسماعيلية فقد كانت أكثرها "ا
لمذاهب المخالفين من أجل جذبهم إلى الحركة السرية لتقويض الدولة.

ولا أظن أن أحداً يشك بعد بيان طابع كل فرقة منها في أنها أمور متعلقة بالسياسة، وإن تزيت بز
ومع أنها في نظر الشيعة من أصول الدين، فإنها لا تمس ما يجمع المسلمون عليه في أصول الا

إيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر[53].

الباب الثاني

الإمام زيد وتابعوه

[الحديد: 19]

الفصل الأول

الإمام زيْد[54]

80 – 122 هـ

شابه خروجه خروج الحسين ثم أفصح عن بواعثه للخروج بينما أضمرها الحسين، خالف الحس
أخيه الحسن بالخروج، وخالف زيد سيرة أبيه وأخيه اللذين آثرا التقية والقعود.

خرج الحسين إنكاراً لولاية العهد ووراثة الملك واستنكاراً لما عرف عن يزيد من سوء السيرة ورق
وخرج زيد إنكاراً لاتخاذ وراثة الملك سنة في الحكم واستنكارا لسيرة من عرف بالتجبر في الأرض
والفجور: هشام بن عبد الملك.

وأبى الحسين أن يبايع ليزيد لأن البيعة حجة على آل البيت في قبول الغلبة مبدأ للحكم، ولكن حين
زين العابدين ثم سكت من بعده محمد الباقر على ولاية الأمويين خشي زيد أن يكون في التقية إقر
مبدأً للحكم فخالفهما ليعيد مبدأ الحسين في الخروج، ففي بيعة الحسين ليزيد – لو أنها قد تمت
بانحراف السياسة الدينية التي لا تجيز وراثة الملك وإنما هي بدعة هرقلية وكسروية دخيلة على الإس
سكوت زيد عن مظالم هشام إقرار بمبدأ السكوت على طغيان الظالمين[55].

ولم يكن الحسين غافلاً عن أن النصر بعيد المنال، وكذلك كان زيد، زار الحسين قبر جده علي
قائلاً: لقد وجدت وراء هذه الحجب ما تاقت إليه نفسي منذ زمن طويل، وحان موعد الخلاص وقد
يدي من الحياة وعزمت على تنفيذ إرادة الله، وخرج زيد من مجلس هشام بعد أن أهانه وطرده وهو

شرده الخوف وأزرى به   كذلك من يكره حر الجلاد

إلى أن قال:

قد كان في الموت له راحة   والموت حتم في رقاب العباد

فلا يقاس خروج الحسين بمقاييس السياسة والحرب فيدان المهزم لفشله ويهلل للمنتصر بانتصا
يقاس بالنتائج البعيدة التي كشف عنها باطن التاريخ في ما بعد، ذلك أن التاريخ الإسلامي لم يعرف
أثارت نفوساً ودكت عروشاً وأزالت دولاً وأقامت دولاً كهزيمة الحسين ومقتله في كربلاء، بل إنها حر
فيها المهزوم وانهزم فيها المنتصر، لا لأن الدم المسفوك قد أثار حركات متتالية ضد الدولة الأموية
عليها فحسب، بل لأن أمر الحسين ويزيد قد أصبح بين يدي بارئهما وليس ليزيد بعد موته من أ

أتباع بينما بقي للحسين بعد مقتله شيعة لا تفتر في نفوسهم الموالاة ولا الحزن على ذلك اليوم بالرغم من توالي السنين والقرون.

وهزم زيد وليس لهشام من المسلمين من يواليه، بينما بقيت الزيدية مذهباً دينياً لجمهور ؛ المسلمين، وتلك سنة التاريخ في أصحاب المبادئ حين ينهزمون، وسنته كذلك في الطغاة حين ينتص

وإلا فيمَ يفسر التنكيل بالجثث بعد القتل ونبش القبور إذا لم يكن اعترافاً من الطغاة بخلود الشه يكفهم القتل وإنما تتبعوا الجثث إن بالتنكيل وإن بالصلب ثم بالإحراق وذر الرماد في الأنهار ظانين أنه بإعدامهم الجثث قد اجتثوا جذور الموالاة.

ولقد أشار على الحسين قوم من خلص الناصحين بعدم الخروج وعلى رأسهم ابن عباس وابن ع الله بن جعفر، فمن المستعبد أن يكون غافلاً عن تقدير مدى إخلاص أهل الكوفة في دعوتهم في ال لقد صمم على ما عزم عليه من خروج ولم يفصح عن أسباب ذلك.

وأشار على زيد قوم من خلص الناصحين بعدم الخروج، منهم محمد بن عمر بن علي بن أبي طالب الله يا زيد لما لحقت بأهلك في المدينة ولا تأت أهل الكوفة فإنهم لا يفون لك، ومنهم أخوه محمد تركن إلى أهل الكوفة فإنهم أهل غدر ومكر، بها قتل جدك وطعن عمك الحسن، وقتل أبوك الحسير أبى إلا الخروج.

وودع عبد الله بن العباس الحسين قائلاً: أستودعك الله من قتيل، وودع زيداً أحد أهله قائلاً: أخاف يا أخي أن تكون غداً المصلوب بكناسة الكوفة. وقد أفصح زيد عن مبادئه كلها: (إني أدعو إلى ك وسنة نبيه وإحياء السنن وإماتة البدع فإن تسمعوا يكن خيراً لكم ولي وإن تأبوا فلست عليكم بوكيل).

وحين لم يفصح الحسين عن بواعث خروجه فإن المجال قد أصبح مفتوحاً للتكهنات من قوم من لتفسير خروجه وتفسير حكمة الله في مقاتل آل البيت على هذه الصورة الرهيبة، ومن ثم أصبحت طابع التشيع الاثني عشري دون اقتداء بإمامهم الحسين في الخروج.

أما زيد فقد أفصح عن مبادئه كلها في صراحة لا تسمح بالتكهنات[57] وأصبح الشرط الأول لمشايعة الخروج.

ولا شك في أن الصياغة الكلامية للمبادئ السياسية لم تكن قد نضجت زمن الحسين ولكنها ؟ استوت زمن زيد في القرن الثاني للهجرة.

بل إن مذاهب منحرفة كانت قد ظهرت في أفق التشيع كالبيانية نسبة إلى بيان بن سمعان التم
119) والمغيرية نسبة إلى المغيرة بن سعيد (ت 119هـ) مما حتم أن تكون آراء زيد السياسية وا
تقبل الغموض ولا التأويل.

وهكذا جاء خروج زيد مشابهاً لحركة الحسين ثم استكملها بالإفصاح السياسي والكلامي عن مبررات
ومعاداة الحكام الظالمين.

وقد قيل في تبرير خروج زيد عدة أسباب منها ملاحقة ولاة هشام زيداً بتهم مالية كاذبة اقتضت إخ
المدينة مرة إلى دمشق ليسائله في ذلك هشام ومرة إلى العراق ليسائله واليها من قبل هشام، ومنها أ
إلى هشام يشكو إليه واليه على المدينة ولكن هشام أهانه معيراً إياه بأمه الجارية فرد عليه زيد رد
مشيراً إلى أن أم نبي الله إسماعيل كانت جارية ولكن الله أخرج منها دون سيدتها سيد البشر، ولا يعير
جده رسول الله وأبوه علي بن أبي طالب.

ولست أجد في هذه المبررات إلا أسباباً شخصية لا تقيم مبادئ تخلد على مر السنين، قد تكون الق
تقصم ظهر البعير، ولكنها ليست كل الأسباب، وقيل إنه أخذ عن واصل بن عطاء الأمر بالمعروف
عن المنكر، ولكنه قد تخطى في هذا الأصل المفهوم المعتزلي إذ كانوا للنظر أميل منه إلى العمل
بالمعروف أصل عملي.

والواقع أن زيداً قد جمع بين النظر والعمل على نحو متكامل. كان في النظر غاية في الفصاحة
والبراعة حتى شبه بالإمام علي، وكان في العمل زاهداً شجاعاً مقداماً لا يتردد في تطبيق ما يؤمن ب
بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويؤمن بعدم السكوت على حكم قام على الغلبة وبخاصة إذا كا
فاسقاً متجبراً، ولا يفوته في دعوته إلى الخروج أن ينصح أتباعه بمراعاة حدود الله: فمن أقواله[58]: ف
دعوتنا هذه الجامعة غير المفرقة، العادلة غير الجائرة، فأجاب دعوتنا وأناب إلى سبيلنا وجاهد بنفس
ومن يليه من أهل الباطل ودعائم النفاق، فله ما لنا وعليه ما علينا، ومن رد علينا دعوتنا وأبى إجابتنا
الدنيا الزائلة الآفلة على الآخرة الباقية، فالله من أولئك بريء، وهو يحكم بيننا وبينكم، إذا لقيت
فادعوهم إلى أمركم، فلأن يستجيب لكم رجل واحد خير لكم مما طلعت عليه الشمس من ذهب
وعليكم بسيرة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام بالبصرة والشام: لا تتبعوا مدبراً ولا تجه
جريح ولا تفتحوا باباً مغلقاً، والله على ما أقول وكيل، عباد الله لا تقاتلوا على الشك فتضلوا عن س
ولكن البصيرة ثم القتال، فإن الله يجازي عن اليقين أفضل جزاء يجزى به على حق، عباد الله: البص
أبو الجارود: يا ابن رسول الله، يبذل الرجل نفسه عن غير بصيرة، قال: نعم، إن أكثر من ترى

نفوسهم الدنيا فالطمع أرادهم إلا القليل الذين لا تحضر الدنيا على قلوبهم ولا لها يسعون فأولئك منهم.

ثم يشير الإمام زيد إلى أن لا عبرة بكثرة المخالفين ولا بقلة أتباعه الزاهدين، فالله لم يذكر "كثيراً" ولم يذكر (قليلاً) إلا مدحه، والقليل في الطاعة هم أهل الجماعة والكثير في المعصية هم أهل البدع[9]

آراؤه السياسية:

1 – الخروج:

كل فاطمي شجاع عالم زاهد سخي خرج ثائراً على الظلم يكون إماماً ومهدياً، وليس الإمام منا من بيته وأرخى ستره وثبط عن الجهاد، ولكن الإمام منا من جاهد في سبيل الله حق جهاده ودافع عن رعي

حق علينا أهل البيت إذا قام الرجل منا يدعو إلى كتاب الله وسنة رسوله، وجاهد على ذلك ف ومضى أن يقوم آخر يتلوه يدعو إلى ما دعا إليه، حجة الله عز وجل على أهل كل زمان إلى أن تنقض ذلك أن سل السيوف في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب ما دام لا يمكن دفع المنكر، فإقا لا يكون إلا بذلك[61].

وحين دخل القادسية وأتته وفود القوم قال: الحمد لله الذي أكمل لي ديني، والله إني كنت أس رسول الله أن أرد عليه الحوض غداً ولم آمر بمعروف ولم أنه عن منكر.

واشترط زيد في الإمام أن يكون فاطمياً[62] - حسنياً كان أم حسينياً – فخالف الإمامية في اشتراط حسينياً فقط، ومن ثم فإن الأئمة من أولاد الحسن قد انضموا إلى المذهب الزيدي.

وشرط أن يدعو الفاطمي إلى نفسه بعد أن يستوفي شروط الإمامة من علم وخلق. على أنّ شرط الـ أثار التساؤل حول إمامة علي زين العابدين، فقد قال محمد الباقر لأخيه زيد: (بمقتضى قضيتك وال بإمام فإنه لم يخرج قط ولا تعرض للخروج)، ولا تشير المصادر إلى رد زيد.

وأقل مقدار للخروج أن يكونوا معه عدد كعدة أهل بدر يخرجون على سلطان البغي لقول [الحجرات: 9].

2 – جواز إمامة المفضول مع وجود الأفضل[63]:

جادله من بايعوه من أهل الكوفة والبصرة وواسط وما حولها بصدد رأيه في الشيخين فأبى أن يذ
بخير، قالوا: فلم يكون قتالنا القوم (أي الأمويين)، قال: ليس هؤلاء كهؤلاء، فانفضوا عنه إلا نفر قلي
لهم: رفضتموني، وأطلق لفظ الرافضة من بعدها على الطاعنين في الشيخين.

كان علي بن أبي طالب أفضل الصحابة إلا أن الخلافة فوضت إلى أبي بكر لمصلحة رأوها وقاع
راعوها من تسكين الفتنة وتطييب قلوب العامة، فإن عهد الحروب التي جرت في أيام النبوة كا
وسيف أمير المؤمنين علي عن دماء المشركين من قريش وغيرهم لم يجف بعد، والضغائن في صد
من طلب الثأر كما هي، فما كانت القلوب تميل إليه كل الميل، ولا تنقاد له الرقاب كل الانقياد
المصلحة أن يكون القائم بهذا الشأن من عرفوه باللين والتؤدة والتقدم بالسن والسبق في الإسلام وال
رسول الله[64].

ولكن إذا جازت إمامة المفضول مع قيام الأفضل – لتبرير شرعية خلافة أبي بكر مع أفضلية عل
على الإمام المفضول أن يرجع إلى الأفضل في الأحكام ويحكم بحكمه في القضايا[65].

3 – جواز خروج إمامين في قطرين متباعدين يستجمعان شروط الإمامة:

أجاز زيد خروج إمامين في قطرين إذا تعذر وصول دعوة الإمام الأول إلى القطر الثاني، على أن يست
منهما شروط الإمامة حتى إذا انتصرت الدعوة واتسعت الرقعة إلى أن تقارب القطران فإن الأ
لأسبقهما إلى الدعوة فإن لم يعرف أسبقهما كان الأمرلأكفَئهما.

ولا يعني زيد بذلك تقسيم الدولة الإسلامية وإنما أن تتعدد الثورات في البلدان وأن تتباعد ح
السلطات الغاشمة القائمة عن مواجهتها معاً وذلك أدعى إلى انتصارها.

أ – آراء متقاربة مع المعتزلة:

1 – **المعتزلة بين المنزلتين**: فاعل الكبيرة في منزلة بين الإيمان والكفر، لا يسمى مؤمناً لأن المؤمن ق
في كتاب الله بأنه ولي الله، ولا يجوز أن يكون مرتكب الكبيرة ولياً لله، ولا يسمى كافراً، لأن الكا
المشركون، ولما كان فاعل الكبيرة يدفن في مقابر المسلمين ويصلى عليه ويرثه قرابتُه المسلمون – و
جائز بالنسبة للكافرين – فلا يسمى كافراً، وقد أجمعت الأمة على تسميته فاسقاً، إنه لا يعلو إلى الإ
ينحدر إلى الكفر، كذلك لا يعد منافقاً لأن المنافقين كافرون.

2 – **حرية إرادة الإنسان**: يذكر أحمد بن يحيى بن المرتضى أن مذهب الجبر قد حدث في دول
وملوك بني مروان، وأن ابن عباس قد كتب إلى المجبرة من قراء الشام لمظاهرتهم العاصين ولكونه

الظالمين الذين يحملون إجرامهم على الله وينسبون شر فعالهم إليه[66].

كانت الدولة الأموية تذيع في الناس أن وصولهم إلى الحكم لقضاء من الله قد قدر ولا حيلة للناس ؛
وادعى معاوية أنه احتكم هو وعلي إلى الله فنصره الله على علي، وادعى خلفاؤه وولاتهم أن من قتل
الأئمة والمعارضين – وبخاصة من أطلق عليهم مصطلح القدرية لقولهم بحرية إرادة الإنسان – إن
الله!

ومن ثم فإن الرد أن يتبنى معارضوهم – وعلى رأسهم الإمام زيد – مبدأ حرية إرادة الإنسان.

ومن جهة أخرى، كانت المعتزلة ترى أن الإنسان محدث لأفعاله وفاعلها ولا محدث لها سواه، ،
المعتزلة واصل بن عطاء قد تتلمذ على أبي هاشم وأخذ هذا عن أبيه محمد بن الحنفية عن أبيه علي
طالب الذي ينسب إليه القول بالتوحيد والعدل، فالتوحيد أن لا تتوهمه والعدل أن لا تتهمه.

ب – آراء متعارضة مع الإمامية:

إنكار القول بالبداء: يقصد بالبداء الظهور بعد الخفاء وهو عند الشيعة الاثني عشرية منزلة في
كمنزلة السنخ في التشريع، ذلك أن القضاء على ضربين مبرم ومعلق.

وقد نسب الشيعة الاثنا عشرية معرفة الغيب إلى أئمتهم وكذلك الكيسانية قبلهم، فكان إذا تم الأم
ما ينسبون إلى الأئمة من تنبؤات فذلك يدل على اطلاعهم على الغيب، أما إذا خابت التنبؤات قالو
أي إن الله غير قضاءه المعلق لمصلحة ارتآها.

ولما كان الإمام زيد ينكر اطلاع أحد على الغيب فقد أنكر القول بالبداء.

2 – **إنكار التقية**: كذلك قالت الإمامية بالتقية، فقد بايع علي زين العابدين الخليفة يزيد تقية،
التقية أن لا يعرف للإمام رأي: هل إذا سئل أجاب ما يعتقد أنه حق أم كان قوله تقية.

وعلى أية حال فإن التقية مبدأ القائلين بالقعود، بينما إنكار التقية مبدأ القائلين بالخروج، فإذا كان ا
دعا إلى نفسه علناً وآثر الخروج فلا محل لمبدأ التقية.

3 – **وإنكار العصمة والعلم اللدني**: خلع الشيعة الإمامية على أئمتهم العصمة عن الصغائر فضلاً عن
منذ ولادتهم بموجب نور إلهي يسري في الأصلاب من الآباء إلى الأبناء يحفظهم عن ارتكاب المعاصي.

كذلك لا يتلقى الإمام عندهم العلم اكتساباً، وإنما يشارك النبي في العلم اللدني حتى يكون معص
الخطأ. إنه إذا وجب الرجوع إلى الإمام فقد وجب أن يكون معصوماً لأنه إن أخطأ فمن يرده وهو ال

الأحكام.

وقد خالف زيد – وتبعته الزيدية في ذلك – الإمامية في العصمة والعلم اللدني، أما العصمة فه
الكساء فقط: النبي وعلي وفاطمة والحسن والحسين، دون سائر الأئمة، وإنما يكتسب الإمام العله
حتى يصل إلى درجة الاجتهاد التي تؤهله علمياً لأن يكون إماماً، هذا وقد أخذ زيد العلم – حتى مم
الخطأ على جده علي بن أبي طالب – ألا وهو واصل بن عطاء، والأخذ عن المخالفين – فضلاً عن اا
– طبع التشيع الزيدي بطابع الانفتاح على المذاهب الأخرى على عكس الإمامية الذين يرفضون اا
غير الإمام.

4 – **وإنكار المهدية والرجعة**: كل فاطمي عالم عدل سخي شجاع خرج داعياً إلى نفسه فهو إ
مهدي، ومن ثم لا تقتصر المهدية على شخص معين، كما هي الحال لدى الاثني عشرية التي تجه
غائباً.

كذلك تؤمن الإمامية بالرجعة، ويجعلها بعضهم رجعة الظالمين من قتلة الأئمة بأجسامهم وذلك ،
المهدي المنتظر لينتقم للأئمة، ويجعلها البعض الآخر رجعة لدولة العدل، وذلك كله ما لا محل له
والزيدية.

وإنكار زيد لهذه الغيبيات من القول بالبداء والعصمة والعلم اللدني والرجعة إنما جاءت نتيجة تأثر
العقلية لدى المعتزلة، تلك النزعة التي تحصن صاحبها وتقف حائلاً دون تسرب الغيبيات[67].

آثاره في الفقه والحديث:

يعد الإمام زيد أول من دون الفقه بين جميع المذاهب الإسلامية في وقت لم يكن التدوين فيه قد
أقام فقهه على الحديث وعلى الرأي، ولم يقتصر على أحاديث أهل البيت، بل كان يروي الحديث ع
كجابر الأنصاري ومحمد بن أسامة بن زيد.

وتنسب إلى الإمام زيد عدة مؤلفات منها كتاب تفسير الغريب وكتاب الحقوق وكتاب المجموع في
وكتاب المجموع في الفقه، والأخيران عمادا الحديث والفقه لدى الزيدية.

جمع كتابي المجموع أبو خالد عمرو بن خالد الواسطي[68]، وقد وثقه أئمة الزيدية وعلماؤها وبعض
الحديث لدى أهل السنة كابن ماجه والدارقطني بينما جرحه علماء الإمامية وبعض علماء أهل الس
حنبل وإسحق بن راهوية، وتتلخص الطعون فيه في ما يأتي:

* مبالغته في الثناء على آل البيت.

* أنه انفرد برواية "المجموع" ولو كان (المجموع) معروفاً عن الإمام زيد لاشتهر ولكثر رواته.

أما الطعن الأول فشيء يحمد لأبي خالد ولا يؤخذ عليه، فضلاً عن أن المبالغة في الثناء على آل ال
رد فعل للإسراف في ذم آل البيت من قبل الأمويين وبطانتهم، ولعل السبب الحقيقي للطعن هو أن
كان يفضل علياً على أبي بكر وعمر، وأنه كان يرى الخروج على بني أمية، يقول صاحب الروض الن
خالد ممن تمسك بولاء آل البيت ونشر فضائلهم وروى أحاديثهم وانعزل عن الظالمين وباينهم، ول
العلماء الذين يغشون أبوابهم ويلزمون أعتابهم، فغير بعيد أن يضعوا لذلك من شأنه وأن تحملهم
التعصب على المجازفة في تكذيبه ونسبته إلى الوضع.

ومما نقموا عليه روايته بفضائل أهل البيت التي تخالف مذهبهم، وهذه عادتهم، يقدحون بمجرد ا
للمذهب ولو كان حقاً، ويعدلون من روى لهم أصول مذهبهم ولو كان فاسقاً، فعدوا أويساً الق
الضعفاء، وقال البخاري: في إسناده نظر – وعدلوا مروان بن الحكم ونظراءه[69].

أما الطعن الثاني وهو انفراد أبي خالد بروايته، فما ذاك إلا لشدة ملازمته للإمام زيد من جهة، و
بالتدوين في وقت لم يكن التدوين فيه قد بدأ بعد حتى يهتم به غيره من تلاميذ زيد كعيسى بن زيد و
عيسى بن زيد.

ولا عبرة بطعن الإمامية لأنهم لا يقبلون الرواية عن غير أئمتهم مع أن أبا خالد قد روى ع
والصادق، ولا عبرة كذلك بطعن بعض أهل السنة لأن طعونهم كانت مطلقة غير مفسرة، وإن
بالطعن لو كان من أحد أئمة المذهب الزيدي أو علمائه وذلك ما لا أثر له.

ومن الغريب أن الأحاديث التي طعن فيها بعض علماء أهل السنة لا صلة لها بالإمامة حتى تكون
شك، وإنما تتصل بالنهي عن الخلق الذميم والحث على طلب العلم وفضل العلماء، والمسح على
عند الوضوء فضلاً عن أنها مروية – وإن اختلف اللفظ في بعضها دون المعنى – من رواة آخرين وم
بعض صحاح أهل السنة[70].

وخلاصة القول: لم يكن كتاب المجموع الذي أملاه الإمام زيد على أبي خالد الواسطي أول مدونة
والحديث فحسب بل إنه كان كذلك من أوثقها.

وقد روى المجموع – بعد أبي خالد – إبراهيم بن الزبرقان ثم نصر بن مزاحم الذي أرخ موقعة ص
سليمان بن إبراهيم بن عبيد ثم حفيده علي بن محمد بن الحسن النخعي، كما أفاد من أئمة
وعلمائهم، فقد أخذ عنه الإمام الهادي في كتابه الأحكام في الحلال والحرام وإن خالف الإمام زيد
مسائل الفقه.

هذا وقد كان فقه الإمام زيد مستنداً إلى ما وصل إليه من حديث وإلى ما كان يستنبطه هو باجتها
أول منهج فقهي مستند إلى النقل والعقل أو إلى الحديث والرأي.

وهكذا لم تكن منزلة الإمام زيد لانتسابه إلى آل البيت فحسب أو لخروجه على الحكام الظ
استشهاده فقط وإنما اشتهر كذلك بعلمه، فقد كان من أعلم أهل زمانه، وقد انتشر هذا العلم
تلاميذه، وقد ذكر شرف الدين الحسين بن أحمد الصنعاني ت 1221هـ أحد شراح المجموع ط
تلاميذه منهم أولاده: عيسى ومحمد وحسين ويحيى، وعن عيسى بن زيد أخذ سفيان الثوري كما
الزيود المقيمون بالعراق، وعن محمد بن زيد انتشر علم الإمام زيد بين زيدية العجم بل انتشر
خراسان والمدينة والمغرب واليمن بفضل تلاميذه منهم منصور بن المعتمد (ت 143) أحد دع
احتج به البخاري ومسلم وأخذ عنه النسائي، وهارون بن سعد العجلي من شيوخ مسلم، ومعاوية بن
ونصر بن خزيمة، ومعمر بن خيثم الهلالي ومحمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى وزيد بن الربيع وا
حنيفة وسلمة بن كهيل وسليمان بن مهران والأعمش وأسماء أخرى كثيرة بعضهم قتل معه في
وبعضهم انتقل بعد المعركة لنقل مذهبه في مختلف بلدان الإسلام[71].

هذا هو الإمام زيد خير أهل زمانه، إذ جمع شرف العلم والجهاد والاستشهاد والانتساب إلى رسول
جمع أحد في زمانه هذه المزايا جميعاً، لقد كان بحق أعلاهم فضلاً وأسماهم شرفاً.

الفصل الثاني

أئمة جهاد... واستشهاد

(سيد الشهداء حمزة ثم رجل قام إلى إمام جائر فنهاه فقتله)

حديث شريف

– 1 -

يحيى بن زيد[72]

حارب مع أبيه ووضعه على حجره حين أصيب، أوصاه أبوه قبل أن يلفظ أنفاسه: يا بني جاهده
إنك لعلى الحق وإنهم لعلى الباطل وإن قتلاي لفي الجنة وإن قتلاهم لفي النار[73]، ودفن الابن أباه ون
الله أبي كان والله أحد المتعبدين قائماً ليله صائماً نهاره، جاهد في سبيل الله حق جهاده.

آلى على نفسه أن يتمم رسالة أبيه حتى يلحق به فلم يتزوج، خرج من الكوفة إلى جبانة السبع وه
غيظه ويحبس أحزانه:

خليلي عني بالمدينة بلغا … بني هاشم أهل النهى والتجارب

فحتى متى مروان يقتل منكم … خياركم والدهر جم العجائب

وحتى متى ترضون بالخسف منهم … وكنتم أباة الخسف عند التجارب

لكل قتيل معشر يطلبونه … وليس لزيد بالعراقيين طالب[74]

توجه بعد ذلك إلى خراسان حين قيل له: قتل أبوك وأهل خراسان لكم شيعة فالرأي أن تخرج إليه
خراسان مضطربة ثائرة لمقتل زيد وكان أهلها شيعة، أحس بتحركه والي العراق يوسف بن عمر ف
ولكنه ترك المدائن إلى الري ثم منها إلى سرخس حيث أقام عند زيد بن عمر التميمي، وهناك قام
نفسه متابعاً دعوة أبيه ونشرها عام 125هـ فالتف حوله أهل خراسان، ولما بلغت إلى أسماع هشا
عزل واليها لضعفه، وعين نصر بن يسار الذي اهتم بأمر يحيى وتقصى أخباره فذهب يحيى إلى بلخ
نصر إلى عامل بلخ يطلبه ولكن أخفاه بها المريش بن أبي المريش الذي تحمل ضرب الوالي له بالس
أن يدل عليه قائلاً: والله لو كان تحت قدمي هاتين لما دللتكم عليه، ولكن ابن المريش دل العامل
خشي أن يقتل أبوه، فأخذ يحيى وقيد بالسلاسل وحبسوه، فلما توفي هشام وتولى بعده الوليد بن يز

إلى نصر بإخلاء سبيله خوف الفتنة فأطلقه وأرسله إلى مكان بعيد[75]، ومع ذلك قدم إليه الشيعة
ويستنهضونه وخرجوا إلى نيسابور، فأبلغ عاملها نصر بن سيار الذي جمع جيشاً إلى نيسابور، تب
عشرة آلاف ولم يكن مع يحيى غير مائة وعشرين رجلاً، فاقتتل الجيشان قتالاً عنيفاً حتى هزم الجيش
وتقدم يحيى وأنصاره تجاه بلخ ومر بهراة فلم يتعرض له واليها، فأرسل نصر جيشاً آخر بقيادة م
أحوز واستمر القتال ثلاثة أيام انسحب بعدها يحيى وجماعة من أتباعه إلى إحدى مدن الجوزجان
أرغوى ولكنه حوصر فيها واقتتل الجيشان طويلاً حتى أتت يحيى نشابة في جبهته مات على إثرها وَ
في عام 125[76].

أظهر أهل خراسان النياحة عليه سبعة أيام، ولم يولد لهم ولد إلا وسمي يحيى أو زيد. وسودوا ثياب
حتى صارت لهم زياً ولحركتهم راية.

وانتشرت عقب مقتله الدعوة العلوية فكانت خراسان مركز الانقضاض على الدولة الأموية.

محمد النفس الزكية[77]

اضطربت أحوال الدولة الأموية بعد مقتل الوليد بن يزيد عام 126هـ، وبان في الأفق أفول نجمها،
نفر من بني هاشم بالأبواء على طريق مكة فيهم إبراهيم الإمام والسفاح والمنصور وصالح بن علي و
بن الحسن وابناه محمد وإبراهيم ومحمد بن عبد الله بن عمر بن عثمان فخطب فيهم عبد الله بن
قائلاً... إنكم ترون كتاب الله معطلاً وسنة نبيه متروكة والباطل حياً والحق ميتاً، قاتلوا الله في الطلـ
بما هو أهله قبل أن ينزع عنكم اسمكم وتهونوا عليه كما هانت بنو إسرائيل بعد أن كانوا أحب خلقه إ
علمتم أنا لم نزل نسمع أن هؤلاء القوم إذا قتل بعضهم بعضاً[78] خرج الأمر من أيديهم وقد قتلوا صـ
الوليد بن يزيد – فهلم نبايع محمداً ولقد علمتم أنه المهدي.

فاتفق الجميع على بيعة محمد – الطالبيون والعباسيون على السواء – وعلى رأسهم المنصور والـ
لقد قال المنصور: ما في آل محمد أعلم بدين الله ولا أحق بولاية الأمر من محمد بن عبد الله.

وفي رواية أخرى أنه بعد أن تكلم عبد الله بن الحسن قال صالح بن علي: إنكم القوم الذين تمتد أعـ
إليهم فقد جمعكم الله في هذا الموضوع، فاجتمعوا على بيعة أحدكم، وتفرقوا في الآفاق وادعوا الله
عليكم وينصركم، فقال أبو جعفر المنصور: لأي شيء تخدعون أنفسكم، والله لقد علمتم ما الناس
أميل أعناقاً ولا أسرع إجابة منهم إلى هذا الفتى – وأشار إلى محمد بن عبد الله - ، قالوا: والله صد
لتعلم هذا. فبايعوه جميعاً وبايعه إبراهيم الإمام والسفاح والمنصور وسائر من حضر[79].

ويبدو أن الاتفاق على شخصية محمد بن عبد الله كان مجمعاً عليه بين العلماء وأهل الرأي والمتـ
قصد جماعة من المعتزلة وعلى رأسهم واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وحفص بن سالم إلى جعفر
فقال عمرو بن عبيد: قتل أهل الشام خليفتهم وتشتت أمرهم فنظرنا فوجدنا رجلاً له دين وعقل ومـ
محمد بن عبد الله بن الحسن فأردنا أن نجتمع معه فنبايعه ثم نظهر أمرنا معه وندعو الناس إليه، فـ
كنا معه وكان معنا ومن اعتزلنا عنه ومن نصب لنا جاهدناه[80].

ومن جهة أخرى فقد فوض يحيى بن زيد قبل مقتله الأمر من بعده إلى محمد بن عبد الله بن الحسـ

والواقع أنه حتى الأيام الأخيرة من الدولة الأموية لم تظهر دعوة ما باسم العباسيين في البلدان التي
منها الانتفاضة على الأمويين، وإنما كانت الرايات السود في خراسان حداداً على مقتل يحيى بن زيد، و

طبيعي ليس لأن العلويين من سلالة النبي فحسب بل لأنهم هم وحدهم الذين تحملوا عبء الجها
الاستشهاد وشدة الاضطهاد.

وإذا بحلفاء الأمس يغتصبون الأمر دون سند شرعي ولا مبرر ديني وإنما المطامع الدنيوية ليس
سبيل ذلك أسرف العباسيون في القتل على نحو لم يرتكب مثله الأمويون بدعوى غرس المهابة ف
الناس وخاصة أنهم كانوا بالأمس القريب لهم مخالطين.

وإذا كان الخروج على الأمويين راجعاً إلى الجور وعدم الاعتراف بالغلبة كأساس للحكم، فإن العبا
أضافوا إلى ذلك كله الغصب وخيانة العهد، فبينما وصل معاوية إلى الحكم بتنازل الحسن له مما أ
حكم الغلبة سنداً شرعياً في نظر فريق من المسلمين فإن السفاح وأبا جعفر قد خانا العهد ونقض
واغتصبا الخلافة، فأصبحت الغلبة معراة من أدنى مبرر شرعي ومن ثم لم يجد أكبر فقيهين لأه
آنذاك – أبو حنيفة ومالك – مناصا من نصرة محمد بن عبد الله، والفتوى بالحل من بيعة المنصور
على مستكره يمين.

وأتبعوا ذلك كله بمطاردة صاحب الحق حتى استخفى لا يستقر له مكان، ولما سأل المنصور عنه
الله بن الحسن ممنياً[81] متوعداً – ولكن كيف الثقة فيمن لم يرعوا إلّا ولا ذمة – أجاب: ووالله ولو ك
قدمي لما رفعتها عنهما (محمد وأخوه إبراهيم)، سبحان الله آتيك بولدي لتقتلهما، فما كان من الم
أن حبس عبد الله مع اثني عشر من أقاربهم ثم رحلهم وفي أرجلهم السلاسل وفي أعناقهم الأغلال[82].

لا غرو بعد ذلك في أن يقول محمد بن عبد الله متحسراً: لقد كان للقوم (أي الأمويين) مكارم
للسفاح والمنصور، ويتعزى قائلاً:

يا ليت جور بني مروان عاد لنا   يا ليت عدل بني العباس في النار

ويشتد التعذيب بآل عبد الله بن الحسن في السجن حتى مات أغلبهم.

وقرن ذلك كله – شأن كل مغتصبي الأمر أو الطامعين فيه – بالغمز واللمز في الإمام علي: إن ول
طالب تركناهم والخلافة فما أفلحوا، وحكم الحكمان فاختلفت عليه الأمة[83].

وفي الجانب الآخر من هذه الصورة القاتمة من الغدر والغصب والظلم والإفساد في الأرض صور
فحينما تتاح الفرصة لأنصار محمد بن عبد الله بن الحسن لاغتيال المنصور وهو في مكة – و
لمحمد شيعة – رفض قائلاً لأنصاره: لا والله لا أقتله غيلة أبداً.

وإزاء هذا البطش كله وتعذيب أهله، خرج محمد بن عبد الله بن الحسن بعد طول استتار، خرج
الموعد الذي كان بينه وبين أخيه إبراهيم – أن يخرجا معاً هو في مكة والمدينة وإبراهيم في البصرة و
الإمام زيد: خروج إمامين في قطرين معاً – وقد بايعه عقب خروجه أهل مكة والمدينة[84] بل بويع له
الأمصار لما رأى الناس من جبروت أبي جعفر وعسفه، وحينما استفتى أهل المدينة مالك بن أنس ق
في أعناقنا بيعة لأبي جعفر قال: إنما بايعتم مكرهين وليس على مستكره يمين، كذلك أفتى أبو
العراق بالخروج مع محمد بن عبد الله.

وحينما بلغت أبا جعفر المنصور الأنباء بشمول المبايعة لمحمد من معظم الأقطار، وكان أشد خ
أهل خراسان – أرسل رأس محمد بن عبد الله بن عمر بن عثمان – وكان ممن مات في سجنه مع عب
الحسن إلى خراسان مع عدد من الناس يحلفون لأهل خراسان أن هذه رأس محمد بن عبد الله (ابن
ليثبطهم عن الخروج.

واستولى محمد بن عبد الله على المدينة وعزل واليها وسجنه وعين أتباعه على الإدارات، وخطب
المدينة قائلاً: أما بعد أيها الناس فإنه قد كان من أمر هذا الطاغية عدو الله أبي جعفر ما لم يخف ع
بنائه القبة الخضراء التي بناها تصغيرا للكعبة، وإنما أخذ الله فرعون حين قال: ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ[ا
24]، وإن أحق الناس بالقيام بهذا الدين أبناء المهاجرين والأنصار الموالين، اللهم إنهم أحلوا حرامك
حلالك وأمنوا من أخفت وأخافوا من أمنت، اللهم فاحصهم عدداً واقتلهم بدداً ولا تغادر منهم أ
الناس والله ما خرجت من بين أظهركم وأنتم عندي أهل قوة ولا شدة ولكني اخترتكم لنفسي، والله
وفي الأرض مصر يعبد الله فيه إلا وقد أخذ لي فيه البيعة[85].

تحدد هذه الخطبة بعض مبادئ محمد بن عبد الله بن الحسن.

لا يكون الخروج إلا أن يكون الحاكم طاغية أشبه بفرعون، يحل الحرام ويحرم الحلال ويؤمن المنا
بطانته ويخيف المؤمنين الذين لا يخشون في الله لومة لائم.

لا يخرج الإمام لقوة ولا لغلبة وإنما يخرج لأنه لا بلد يعبد الله فيه إلا وقد بايعه أهله، فهو لا يفرض
عليهم بوصفه من آل البيت وإنما اختاروه لأنفسكم كما اختارهم لنفسه.

عرض المنصور على محمد بن عبد الله الأمان له ولولده وإخوته ومن بايعه وناصره ووعده بأ
مليوناً من الدراهم، وأن يتركه ينزل حيث شاء، ويطلق من سجنه أهل بيته وأنصاره ويقول في نهاية
فإن أردت أن تتوثق لنفسك فوجه إلي من أحببت يأخذ لك من الأمان واعهد والميثاق ما تثق به.

ولكن لا يلدغ المؤمن من جحر مرتين، ففضلاً عن أن محمداً هو صاحب الحق – كما قال في رد
من آل البيت، وفضلاً عن أن العباسيين قد ادعوا هذا الأمر بآل البيت وكان الخروج بهم فإنه أرد

إنك أعطيتني من العهد والأمان ما أعطيته رجالاً قبلي، فأي الأمانات تعطني: أمان ابن هبيرة[86] أم أم
عبد الله بن علي أم أمان أبي مسلم الخراساني.

وقرن أبو جعفر وعده بوعيده: [المائدة: 33] ويستند هذا الوعيد إلى مبدأ غريب ابتدعه العباسي
مرة في تاريخ الإسلام، كان الأمويون يزعمون أن وصولهم إلى الحكم بقضاء من الله قد قدر، ولكنّ ال
قد جعلوا من أنفسهم خلفاء الله في أرضه وأقحموا لأول مرة في الفكر السياسي الإسلامي مبدأ
الإلهي، وذلك بعد أعيتهم الحيل في إيجاد مبدأ شرعي يبررون به الغصب، فمعارض الخليفة أو الخ
إنما هو من الذين يحاربون الله ورسوله.

اختار المنصور ولي عهده عيسى بن موسى لمحاربة محمد بن عبد الله وكان يقول: لا أبالي أي
صاحبه، وكان يتمنى هلاك عيسى بن موسى ليحل ولده المهدي محله في ولاية العهد.

وخندق محمد بن عبد الله حول المدينة تشبهاً برسول الله، ووقف عيسى بن موسى عند مدخل
منادياً: يا أهل المدينة، إن دماءكم علينا حرام، فمن جاءنا فوقف تحت رايتنا فهو آمن، ومن دخل
آمن، ولكن أهل المدينة أخذوا يلعنونه، ووقف محمد بن عبد الله بن الحسن يخاطب الخراسانيين
عدوه يا أهل خراسان اخترتم الدينار والدرهم على ابن رسول الله فكادوا ينفضون عن عيسى بن مو
أن ردهم.

ولكن حفر الخندق لم يكن لصالح محمد، إذ حوصر في المدينة وانقطعت المؤونة عنه وأصا
الجوع، فلما أحس بالهزيمة بعد قتال مرير قال لأنصاره: إني جعلتكم في حل من بيعتي ونصرتي، فتس
منهم ولم يصمد معه إلا قليل.

ورجع محمد إلى منزله وأخرج صندوقاً فيه دفاتر كثيرة فيها أسماء أتباعه فأحرقها بين خاص
العباسيون قد ساوموه عليها: ضمان حياته إن عرفوا أسماء أنصاره في شتى البلدان، فسُمّي، على
شيعته على نفسه والتضحية من أجلهم، النفس الزكية وعاد إلى الحرب بعد أن حرق الأوراق وهو ينش

لا عار في الغلب على الغلاب   والليث لا يخشى من الذياب

وبعث الأمل في نفوس أنصاره في اللحظات الأخيرة بأن أهل الشام والعراق وخراسان قد خلعوا الس
العباسيين) ولبسوا البياض (زي الزيدية).

وقتل محمد واحتزت رأسه في شهر رمضان 145 وبعثت إلى المنصور ثم طيف بالرأس في الأقال
الجسد بالبقيع.

وتتبع عيسى بن موسى أنصار محمد فقتلهم، غير أن إخوته وأبناءه تفرقوا في البلدان، فتوجه ابنه مصر حيث قتل، وسار ابنه عبد الله الأشتر إلى خراسان ولكنه قتل بكابل، وسار ابنه الحسن إ فسجن هناك ومات وقيل قتل بفخ، وتوجه أخوه موسى إلى قرب الفرات[87].

هكذا كان مآل ذرية النبي بين قتل وتشريد، كأن انتسابهم إلى الرسول وزر يستحقون عليه القصاص يقول علي زين العابدين:

وما خصصنا به من الشرف الطائل في الأنام آفتنا

ولم ييأس القوم بمقتل زيد ثم ابنه يحيى ثم محمد النفس الزكية بل توالت الحركات وتتابع القتل:

1 – حركة إبراهيم بن عبد الله بالبصرة:

كان قد بايع أخاه محمد النفس الزكية بالمدينة، وكان مستتراً بالبصرة حتى أبلغه بخروجه وطلب يخرج، فاستجاب لدعوته عدد كبير وبخاصة من أهل العلم والفقه، ذلك أن إبراهيم كان كأخيه عا عالماً شجاعاً فضلاً عن شدة كراهية الناس للمنصور سواء لما عرف عنه من غدر أو لإسرافه في الق أنه حين علم وهو في الكوفة بخروج إبراهيم قتل كل من اشتبه في موالاته للشيعة وعلق الرؤوس.

استولى إبراهيم على البصرة فأرسل أحد أتباعه إلى الأحواز فاستولى عليها، ودانت له فارس دون تذكر، ثم اتجه إلى الكوفة حيث كان المنصور الذي استنجد بعيسى بن موسى وبالمهدي فقد كا جيش المنصور في المدينة.

لحق عيسى بن زيد بجيش إبراهيم، وكان قد حارب مع محمد النفس الزكية حتى قتل، وأصبح ع زيد حامل راية جيش إبراهيم.

قامت المعركة بين جيش العباسيين بقيادة عيسى بن موسى وبين جيش الزيدية بقيادة إبراهيم الذي استولى على واسط في طريقه إلى الكوفة، وكانت معركة حامية استبسل فيها عيسى بن زيد وكاد الدائرة على جيش العباسيين لولا أن أصيب إبراهيم بسهم في رأسه فمات، "وكان قدر الله قدراً مقدو عيسى بن موسى على أتباعه وكانوا أربعمائة غير أن عيسى بن زيد استطاع النجاة.

وتتكرر المأساة، حزت الرأس وكان ذلك في ذي القعدة من عام 145 هـ وكان عمر إبراهيم اثنين عاماً، وتُحمل الرأس إلى المنصور الذي يدعو الناس ليوافوه تشفياً وحقداً ثم تحمل الرأس إلى أبيه وهو في السجن.

2 – عيسى بن زيد[88]:

استتر بعد مقتل إبراهيم، وكان محمد النفس الزكية قد عهد إليه بعد إبراهيم، وكان كمحمد وإبر
أهل الدين والعلم والزهد، تورى لدى الحسن بن صالح – صاحب فرقة الصالحية من الزيدية – ب
إبراهيم وظل متوارياً إلى أن مات.

خالف الخليفة المهدي سياسة أبيه المنصور إذ أحسن إلى الزيود[89] وأخرج من كان منهم في الس
استوزر أحد رجالهم وتقرب إلى أحمد بن عيسى وأخيه زيد وأجرى لهما الأرزاق فسكنت الزيدية عن
في عهده.

3 – الحسين بن علي: (الفخي)

هو الحسين بن علي بن الحسن (المثلث) – أي الحسن بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي
ويلقب بالفخي لأنه قتل بفخ بين مكة والمدينة.

استأنف الخليفة موسى الهادي سياسة البطش والتنكيل بالزيدية إذ طلب إلى ولاته ملاحقتهم بعد
عنهم أعطياتهم، أسرف والي المدينة في الإساءة إلى آل البيت وطالبهم بالعرض عليه يومياً خشي
أحدهم وإهانته لهم.

اجتمع إلى الحسين بن علي عدد من أقربائه منهم إدريس ويحيى ابنا عبد الله وأخوا محمد النفس
كما اجتمع إليه عدد من الزيدية في موسم الحج.

استولى على المدينة واعتلى منبر مسجد الرسول: (أنا ابن رسول الله في حرم رسول الله وعلى منبر
أدعوكم إلى كتاب الله وسنة نبيه، فإن لم أف لكم بذلك فلا بيعة لي في أعناقكم).

اتجه إلى مكة للاستيلاء عليها ولكن لحق به جيش كثيف من العباسيين عند فخ، ودارت معركة
وقتل وحمل رأسه إلى الخليفة الهادي الذي قال: كأنكم قد جئتم برأس طاغوت من الطواغيت، إ
أجزيكم به حرمانكم[90]. ومع ما يبدو في قوله من أسف على قتله فإنه قتل الأسرى من أتباعه وصلب
الجسر ببغداد، وكانت تلك الحلقة من المأساة في عام 169هـ.

تفرق أتباع الحسين الفخي ممن بقي على الحياة تاركين الحجاز، ففر إدريس بن عبد الله إلى المغ
أخوه يحيى إلى بلاد الديلم[91].

4 – يحيى بن عبد الله:

بعد هزيمة الحسين بن علي الفخي هرب يحيى إلى تركستان عام 176 هـ فلقيه ملكها خاقان استقباله وأسلم على يديه، وكان معه الحسين بن صالح صاحب فرقة الصالحية من الزيدية، بل يحيى عدد كبير من العلماء والفقهاء منهم سليمان بن جرير صاحب فرقة السليمانية.

أرسل الرشيد إليه الفضل بن يحيى الذي احتال حتى تسلمه دون قتال بعد أن طلب من الرشيد أرسل الفضل يحيى إلى بغداد حيث أحسن الرشيد استقباله ثم حبسه ثم أطلق سراحه، فطلب يحيى لقضاء ديوان الحسين الفخي، ولكن والي المدينة – وكان من ذرية عبد الله بن الزبير – أوغر صدر عليه ثم أشخصه إلى بغداد، ولما كان يحيى مشهوراً بالعلم فقد كان الرشيد يجلسه مع العلماء حتى إ المجلس أرسله إلى الحبس في سرداب، وظل يحيى على هذه الحال حتى مات في محبسه، قيل إنه منـ وقيل إنه قتل بعد شهرين من محبسه.

5 – ابن طباطبا[92]:

هو محمد بن إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب. كان في ثم انتقل إلى الكوفة زمن صراع المأمون مع الأمين، ولما مال المأمون إلى الفرس واتخذ منهم وزراء خرج عليه بعض قواده من العرب منهم السري بن المنصور ويعرف بأبي السرايا الذي انحاز إلى العلو ابن طباطبا، كذلك بايعه من آل بيته محمد بن محمد بن زيد ومحمد بن جعفر الصادق، واست طباطبا ومعه أبو السرايا الاستيلاء على الكوفة ثم واسط فالبصرة، فما إن بلغ العلويين في مكة واليمن ذلك، حتى دعا إلى بيعته في المدينة محمد بن سليمان (بن داوود بن الحسن بن الحسن) محمد بن جعفر الديباج وبمصر القاسم بن إبراهيم الرسي (أخو ابن طباطبا) وباليمن إبراهيم بن م جعفر، وهكذا كانت حركة ابن طباطبا من أوسع الحركات الزيدية انتشاراً بفضل كثرة دعاته البيت.

التقى ابن طباطبا وأبو السرايا بجيش العباسيين عام 199 هـ قرب الكوفة حيث انتصرا، ولكن ابن مات فجأة أثناء الحرب فبويع بعده محمد بن محمد بن زيد.

6 – محمد بن محمد بن زيد:

كان صغير السن حين بويع بالإمامة ومن ثم كانت قيادة الجيش لأبي السرايا بينما اشتهر هو بر سنه بالعلم والفصاحة، وقد تمكنا من هزيمة كثير من الجيوش التي كان يرسلها العباسيون، ولكنه أخيراً في عام 200هـ بعد أن اجتمعت عليهم جيوش كثيفة من العباسيين. هربا إلى خراسان، حي عليهما وقتل أبو السرايا وقطع نصفين وصلب كل قسم منهما على أحد جسري بغداد، أما محمد ف

المأمون في خراسان واعتقل مدة لا تتجاوز أربعين يوماً مات بعدها مسموماً وعمره لا يتجاوز عشـ
وذلك عام 202هـ.

تعقيب:

بعد هذه السلسلة المتصلة من المآسي لا بد أن يثور التساؤل عن جدوى الخروج، أما إيثار العاف
نهج الشيعة الاثني عشرية، ومع ذلك فأئمتهم جميعاً قد ماتوا – حسب قولهم – مقتولين أو مسمومي

على أنه بالرغم من صدق بصيرة الإمام جعفر الصادق في أن لله حكمة خفية في حرمان آل الـ
الخلافة، فذلك في نظر الزيدية لا يبرر القعود، ذلك أن علياً قد سبق أن تنبأ بأن معاوية سيملك
قدميه ومع ذلك فقد نصح أنصاره بعد أن طعن أن يستأنفوا حرب معاوية، وفي هذا إشارة خفية إلى
الخروج حتى لو كان النصر عسير المنال، ذلك أن شرط ترجيح النصر من أجل الخروج يشوبه مطمع
وما لذلك يحارب أئمة ينتسبون إلى النبي.

وإنما الخروج في نظر الزيدية تطبيق لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بقوة السيف وإ
الظلم واستشرى الفساد، فبفساد الحاكم تفسد الرعية، ولقد كان يزيد وهشام من الأمويين و
والهادي من العباسيين ممن صدق الله فيهم: [محمد: 22].

ولو أن شخصاً فاضلاً صالحاً لم يكن أمامه إلا أحد بديلين: أن يسكت على منكر شاهده مؤثر
لنفسه دون كرامته، أو أن يعمل على تغييره وفي ذلك فصله من عمله وحرمانه رزقه وربما التخـ
بالقتل فإنه لا شك يؤثر الموقف الثاني، كذلك فعل أئمة الزيدية مسترشدين بقول الرسول: (لا يـ
ترى الله يعصى أن تطرف حتى تغير أو تهجر) وكذلك قوله عليه السلام: "سيد الشهداء حمزة ورجل
إمام جائر فنهاه فقتله".

وإن تباهى أهل كل دين بشهدائهم فإنه يحق للمسلمين أن يتباهوا على الأمم بشهداء الزيدية.

الفصل الثالث

فرق الزيدية

يمثل التشيع الزيدي وسطاً بين أهل السنة وبين التشيع الإمامي، وكأي اتجاه وسط لا بد من أن يَ
ميلاً إلى أحد الطرفين، ومن ثم فإن فرقاً زيدية نشأت متفاوتة في ما بينها في ميلها لهذا الطرف أو ذ
أنه لا بد من أن يجمعها الانتماء إلى الزيدية كالقول بأفضلية علي وإمامته ثم إمامة الحسن والحسين
بالخروج.

أولاً – فرقٌ إلى أهل السنة أميل:

1 – الصالحية أو البترية: أصحاب الحسن بن صالح بن حي الهمذاني (100 – 168هـ) المكنى
الله، وكثير النواء الملقب بالأبتر[93]، وقد كان الحسن بن صالح ناسكاً عابداً فقيهاً محدثاً زاهداً،
امتدحه علماء أهل السنة[94] بل عدّته الصوفية أحد رجالها وإن عاب عليه سفيان الثوري رأيه في الخر

له كتب مختلفة منها كتاب التوحيد وكتاب إمامة ولد علي من فاطمة وكتاب الجامع في الفقه.

له أخان على مذهبه هما علي بن صالح وصالح بن صالح.

ظل الحسن بن صالح متخفياً سبع سنين زمن المنصور والمهدي، وذلك لأن عيسى بن زيد- ابن ال
والمشارك في ثورة محمد النفس الزكية – كان متخفياً في بيته، وقد تزوج ابنته، وقد توفي الحسن
عيسى بن زيد بستة شهور.

أهم آراء الفرقة ما يأتي:

1 – إمامة المفضول مع وجود الأفضل: كان علي أفضل الناس بعد الرسول وأولاهم بالإمامة، ولـ
الأمر راضياً وترك حقه راغباً فنحن راضون بما رضي مسلمون لما سلم، ولو لم يرض علي بذلك لكان
هالكاً، ولكنا تحيرنا في أمر عثمان، ذلك أنا سمعنا الأخبار الواردة في مدحه وكونه من العشرة المبشرين
فوجب أن نحكم بصحة إسلامه وإيمانه وكونه من أهل الخير، ولكنا رأينا الأحداث التي أحدثها من
بني أمية واستبدادهم بأمور لهم توافق عليها الصحابة وسكت عنها هو فتوقفنا في حاله وتركنا أمره
الحاكمين[95].

وظاهر أن هذا الرأي قد جعل الصالحية أفضل الشيعة في نظر أهل السنة فهم يثبتون شرعية خ
من أبي بكر وعمر.

2 – الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: كل من خرج من ولد فاطمة – حسنيّاً كان أم حسينياً
سيفه وكان عالماً زاهداً سخياً شجاعاً فقد وجبت نصرته، وإن خرج إمامان وجدت فيهما الشروط
الأفضل والأزهد، فإن تساويا ينظر إلى الأمتن رأياً والأحزم أمراً، أما لو كانا في قطرين مختلفين في
منهما واجب الطاعة في قومه[96].

3 – إنكار التقية: لا يكون إماماً من يفتي بالباطل في أمر مبرراً ذلك بالتقية، لأن الإمام يجب أن يفتي
به الله لا يخشى في الحق لومة لائم، ولا يصح أن يكون إماماً من يفتي برأي عن تقية ويكون له
فيضل الناس بفتاواه لا يعلمون أيهما صدر عن تقية وأيهما صدر عن حق، إنه لا يكون إماماً من ير
ويغلق بابه إذ لا يسع الإمام إلا الخروج.

وقد أثارت أقواله هذه الشيعة الاثني عشرية وعدتها نقداً لأئمتهم، غير أنه قد ذكر أن الحسن بن ص
يجل أئمة آل البيت من غير الزيدية، إذ دخل مرة على الإمام جعفر الصادق قائلاً: يا ابن رسول الله
في قوله: ﭽ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﭼ [النساء|: 59] من هم (أولي الأمر) الذين
بطاعتهم؟ فقال الإمام جعفر: العلماء، فلما خرج الحسن ومن معه قال لهم: ما صنعنا شيئاً؟ ألا س
هؤلاء العلماء؟ فرجعوا إليه فسألوه فقال لهم الأئمة منا أهل البيت.

وقد انضم معتزلة بغداد إلى الصالحية كما تابعتهم الصالحية في الأصول، أما في الفروع فقد كان له
الذي جمعه أبو خالد عمرو الواسطي من إملاء الإمام زيد في كتاب "المجموع".

2 – **السليمانية وتسمى الجريرية**: أصحاب سليمان بن جرير الرقي، كان تابعاً لجعفر الصادق ثم
عنه ولحق بالصالحية فوافقها في أشياء واختلف عنها في أشياء.

وكان سليمان بن جرير عالماً فقيهاً متكلماً، وكان لا يوافق المعتزلة في أن الصفات عين الذات وأن
هو الله، بل كان يقول إن علم الله لا هو الله ولا هو غيره، إن علمه قائم به، إذ لا يجوز أن يكون ع
علم ولا يجوز أن يكون الشيء علم نفسه، كذلك لا يجوز أن يكون علم الله غيره، لأنه لو كان غ
عالماً بغيره ووقع التغاير بينهما[97]، وأهم آرائه السياسية":

1 – **الإمامة**: وهي عنده شورى بين الخلق ويصح أن تنعقد بعقد رجلين من خيار المسلمين، ويقص
إمامة أبي بكر إذ عقدها عمر وأبو عبيدة، وتصح في المفضول مع وجود الأفضل، فإمامة أبي بكر و
باختيار الأمة حقاً اجتهادياً، ولكن الأمة أخطأت في البيعة لهما مع وجود علي خطأ لا يبلغ درجة الفس

هو خطأ اجتهادي، ولكن سليمان خالف الصالحية في رأيه في عثمان إذ كفره للأحداث التي أحدثها كل من حارب علياً[98].

وقول سليمان إن الإمامة بالعقد والاختيار والشورى يجعله من أهل السنة، ولكن يبدو أن ه لمجرد تبرير صحة إمامة أبي بكر تماماً كقوله بصحة إمامة المفضول، فليس هذا كما هو عند الإمام عاماً في الإمامة وإنما للتوفيق بين القول بأحقية علي والقول بصحة اختيار أبي بكر، بدليل أنه حكي كان يقول إن بيعة أبي بكر وعمر خطأ لا يستحقان عليه اسم الفسق لأنه تأويل، وأن الأمة قد تركت في بيعتها لهما.

2 – **إنكار البداء**: اعتبر الشيعة الإمامية أئمتهم مطلعين على الغيب لا يخفى عليهم ما كان وما هو سيكون، فإذا لم تتحقق نبوءة الإمام أرجعوا ذلك إلى البداء – أي بدا لله شيء فبدل الحكم وغيره – حقيقة الأمر لا يقصدون أن أشياء قد ظهرت للرب لم يكن سبحانه يعلمها، ولكنهم يقصدون بالبداء بعد الخفاء، ذلك أنه لما عقد جعفر الصادق الإمامة لابنه إسماعيل ثم مات الأخير في حياة أب الشيعة بالبداء على الله، أي إن الله قد غير قضاءه، وهكذا ظهرت عقيدة البداء لتبرير ما يقع من مخالفة لتنبؤات الأئمة.

أنكر عليهم سليمان ذلك قائلاً: إن الأئمة إذا أظهروا قولاً أنه سيكون لهم قوة وشكيمة وظهورٌ ثم الأمر على ما قالوه قالوا: بدا لله تعالى في ذلك، فأحلوا لأنفسهم من شيعتهم مكانة الأنبياء من قومهم بما سيكون[99].

3 – **إنكار التقية**: أجاب أئمة الشيعة الاثني عشرية عن أسئلة شيعتهم في مسائل عن "تقية خش الحكام، حتى إذا كانوا بين شيعتهم الخلص أجابوا إجابات مخالفة حول نفس المسائل وقالوا: إنما أ ذلك جهراً عن تقية، ونحن نعلم ما يصلحكم وما في كف عدونا عنا وعنكم.

أنكر سليمان عليهم ذلك قائلاً: كيف يعرف لهم حق من باطل؟[100].

ثانياً: فرقة تدين ببعض آراء الاثني عشرية:

الجارودية: أصحاب أبي الجارود وهو زياد بن أبي زياد المنذر الهمداني المتوفى عام 150 أو 160هـ أتباع محمد الباقر ثم ابنه جعفر ثم تركهما ولحق بالزيدية، وكان قد حارب مع الإمام زيد مع أنه ونظراً لصلاته القديمة مع الشيعة الإمامية فقد جاءت آراؤه متضمنة بعض عقائدهم.

وقد افترقت الجارودية فرقتين[101]:

فرقة زعمت أن علياً نص على إمامة الحسن، وأن الحسن نص على إمامة الحسين، ثم هي شورى
الحسن ثم الحسين، فمن خرج منهم يدعو إلى سبيل ربه وكان عالماً فاضلاً فهو الإمام.

وفرقة زعمت أن النبي - - نص على الحسن بعد علي وعلى الحسين بعد الحسن ليقوم واحد بعد وا

وافترقت الجارودية في مسألة أخرى ثلاث فرق:

فرقة زعمت أن محمد بن عبد الله بن الحسن (النفس الزكية) لم يمت وأنه يخرج ويغلب.

وفرقة أخرى زعمت أن محمد بن القاسم[102] صاحب الطالقان حي لم يمت وأنه يخرج ويغلب.

وفرقة ثالثة قالت مثل ذلك في يحيى بن عمر[103].

وأهم آراء الجارودية:

1 – النص على علي بالوصف دون التسمية: لم يشر الإمام زيد إلى فكرة النص من النبي على إما
وإنما ذهب إلى أن الأمة قد اختارت المفضول دون الأفضل لظروف راعوها، ولكن هل نص النبي ع
ينكر ذلك أهل السنة ويقول الشيعة الإمامية بالنص الجلي فجاء رأي أبي الجارود في النص معبراً عن
الزيدي ومن ثم لقي قبولاً من اللاحقين، لقد نص النبي على علي بالوصف دون التسمية، والناس مقد
لم يتعرفوا بالوصف ولم يطلبوا الموصوف، ثم أضاف: وإنما نصبوا أبا بكر باختيارهم فضلوا، ثم ضا
بعد ذلك حين أبعدت الحسن والحسين عن الخلافة[104]، والإمامة مستحقة لكل إمام من أولاد
والحسين فهم في ذلك سواء، ومن تخلف عن بيعة الإمام فهو كافر[105].

2 – الخروج: كل إمام عدل من أولاد فاطمة ودعا لنفسه فهو الإمام المفروض الطاعة، ومن تخ
ذلك من أهل البيت وقعد في بيته وأرخى عليه ستره وادعى الإمامة فقد ضل. أثارت عليه هذه
خصومة الإمامين الباقر والصادق.

وقد ساق أبو الجارود الإمامة من علي إلى الحسن ثم إلى الحسين ثم إلى علي بن الحسين ثم إلى ابن
منه إلى الإمام محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن المعروف بمحمد النفس الزكية.

3 – العلم: إن علم ولد الحسن والحسين كعلم النبي يحصل لهم قبل التعلم فطرة وضرورة وهم
في العلم منذ المهد، وعند آل بيت النبي جميع ما جاء به النبي لا يزيد كبيرهم عن صغيرهم شيئاً م
ولا يحتاج أحد منهم أن يتلقى العلم من سواهم[106].

ولكن هذه الفكرة الغيبية عن العلم والتي تأثرت فيها الجارودية بالشيعة الاثني عشرية لم ترق لنظر
فما لبثت الجارودية أن أنكرتها وعادت إلى القول بأن العلم مكتسب مشترك بين أهل البيت وبين غ
العلماء وجائز أن يؤخذ عنهم أو عن غيرهم.

ولقد أثارت أقوال الجارودية أهل السنة للطعن في الشيخين والحكم بضلال الأمة لتركها إمامة ع
أثارت الشيعة الإمامية للقول بضلال أئمة أهل البيت الذين قعدوا عن الخروج[107]، غير أن فكرة النص
بالوصف دون التسمية هي أكثر أفكار أبي الجارود قبولاً في أوساط الزيدية.

وهكذا تحددت معالم المذهب الزيدي من بين آراء هذه الفرق في الخروج وعدم الطعن في
والنص الخفي على علي وابنيه بالوصف دون التسمية، وأن الإمامة فيمن خرج من أولاد فاطمة
نفسه مستوفياً شروط الإمامة.

غير أن هذه الفرق الثلاث لم تصمد خلال عصور التاريخ الزيدي، إذ لا نكاد نجد من بين علما
اللاحقين منتسباً إلى فرقة من هذه الفرق، ويبدو أنه لا بد من إمام حتى يستجيب لدعوته المتشيع
يكن أحد مؤسسي هذه الفرق من بين الأئمة أياً ما كانت درجتهم في العلم والفضل والجهاد.

الباب الثالث

دُعاة خروج وبُناة دُول

[القصص: 5]

الفصل الأول

إدريس بن عبد الله ودولة الأدارسة في المغرب

كان لعبد الله ستة أبناء: محمد وإبراهيم وعيسى ويحيى وإدريس وسليمان، أما محمد بن عبد الله
الزكية) فقد خرج بالحجاز وقتل، ولحقه إبراهيم بالبصرة، وفر يحيى إلى الديلم حتى أعطي له الأما
حبسه الرشيد ومات، وفر إدريس إلى المغرب ولحق به أخوه سليمان.

وفي طريقه إلى المغرب آواه واضح بن المنصور[108] والي مصر وأخفاه ونقله مع بريده إلى المغر
معه مولاه راشد ليحميه وأنزله مدينة وليلة من مدن المغرب فأكرمه إسحاق بن عبد الله والي المغر
عام 172هـ.

أعلن إدريس دعوته فاستجاب له البربر حتى استولى على المغرب الأقصى وامتلك مدينة تلمسان.

لما بلغ خبره الرشيد أحس بعجزه عن حربه لبعد المسافة فأرسل إليه رجلاً يقال له الشماخ[109] اد
وتقرب إلى إدريس زاعماً أنه من شيعة أبيه حتى أنس إليه، وشكا علة فأعطاه قارورة فيها غالية م
فمات عام 175هـ، فقام بأمر البربر مولاه راشد، وقد وضعوا التاج على بطن جارية بربرية لإدريس وه
فولدت له غلاماً في ربيع الأول عام 15هـ سمي "إدريس" تخليداً لاسمه ولأنه كان شبهه حتى قالت ال
إدريس كأنه لم يمت.

من خطب إدريس الأول في البربر:

الحمد لله الذي جعل النصر لمن أطاعه وعاقبة السوء لمن عصاه، ولا إله إلا الله المنفرد بالوحدا
على ذلك بما أظهر من عجيب حكمته ولطيف تدبيره الذي لا يدرك إلا بأعلامه وبيناته، وسبحانه
ظلم العباد، وعن السوء والفحشاء ليس كمثله شيء وهو السميع والبصير، وصلى الله على محم
ورسوله وخيرته من جميع خلقه ائتمنه واصطفاه واختاره وارتضاه صلوات الله عليه وعلى آله أجمعين

أما بعد فإني أدعوكم إلى كتاب الله وسنة نبيه وإلى العدل في الرعية والقسم بالسوية ودفع المظال
بيد المظلوم وإحياء السنة وإماتة البدعة، وإنفاذ حكم الله على القريب والبعيد، واذكروا الله في ملو
وفي الأمانات خفروا وعهود الله وميثاقه نقضوا، وولد نبيه قتلوا، وأذكركم الله في أرامل افتقرت ويتام
وحدود عطلت، وفي دماء بغير حق سفكت، فقد نبذوا الكتاب والإسلام، فلم يبق من الإسلام إلا ا
من القرآن إلا رسمه، واعلموا عباد الله أن مما أوجب الله على أهل طاعته المجاهدة لأهل عداوته وه

باليد واللسان، فباللسان الدعاء إلى الله بالموعظة الحسنة والنصيحة والتذكرة والحض على ط
والتوبة عن الذنوب والإنابة والإقلاع عما يكره الله، والتواصي بالحق والصدق والصبر والرحمة
والتناهي عن معاصي الله كلها، والتعليم والتقويم لمن استجاب لله ولرسوله حتى تنفذ بصائرهم
نحلتهم وتجتمع كلمتهم وتنتظم ألفتهم، فإذا اجتمع منهم من يكون للفساد دافعاً وللظالمين مقاو
البغي والعدوان قاهراً أظهروا دعوتهم، وندبوا العباد إلى طاعة ربهم ودافعوا أهل الجور عن ارتكاب
الله عليهم، وحالوا بين أهل المعاصي وبين العمل بها، فإن معصية الله تلف لمن ركبها وهلاك لمن ع
ولا يثنيكم عن طلب الحق وإظهاره قلة أنصاره، فإن في حال النبي ، والأنبياء والداعين إلى الله قبله،
من تكثير الله إياهم بعد القلة وإعزازهم بعد الذلة دليلاً بيناً وبرهاناً واضحاً، قال الله تعالى: [آل
123] وقال. [الحج: 40] فنصر الله نبيه وكثر جنده وأظهر حزبه وأنجز وعده جزاء من الله سبحا
لفعله وصبره وإيثار طاعة ربه ورأفته بعباده ورحمته وحسن قيامه بالعدل والقسط في بريته ومجاهد
وزهده في ما زهد ورغبته في ما ندبه إليه، ومواساته أصحابه وسعة أخلاقه كما أدبه ربه، وأمر العبا
وسلوك سبيله والاقتداء بهدية واقتفاء أثره، فإذا فعلوا ذلك أنجز لهم ما وعدهم كما قال عز وجل:
7] وقال: [المائدة: 2] وقال: [النحل: 90] وكما مدحهم وأثنى عليهم إذ يقول: [آل عمران: 110]
وجل: [التوبة: 71] وفرض الله الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأضافه إلى الإيمان والإقرار بمعر
بالجهاد عليه والدعاء إليه، قال عز وجل: [التوبة: 29] وفرض قتال المعاندين عن الحق والباغين ع
آمن به وصدق بكتابه حتى يعود إليه ويفيء كما فرض قتال من كفر به وصد عنه حتى يؤمن به
بدينه وشرائعه فقال: [الحجرات: 9]، فهذا عهد الله إليكم وميثاقه عليكم بالتعاون على البر والت
تعاونوا على الإثم والعدوان فرضاً من الله واجباً وحكماً لازماً، فأين عن الله تذهبون وأنى تؤفكون، وق
الجبابرة الآفاق شرقاً غرباً وأظهروا الفساد وامتلأت الأرض ظلماً وجوراً فليس للناس ملجأ ولا
أعوانهم حسن رجاء، فعسى أن تكونوا معاشر إخواننا من البربر اليد الحاصدة للجور ووالظلم وأنصار
والسنة القائمين بحق المظلومين من ذرية النبيين وآل النبيين، فكونوا رحمكم الله عند الله بمنزلة م
مع المرسلين ونصر مع النبيين، واعلموا معاشر البربر أنكم آويتم المظلوم الملهوف الطريد الشريد
الموتور الذي كثر واتروه وقل ناصروه قتل إخوته وأبوه وجده وأهلوه فأجيبوا داعي الله فقد دعاكم
قال الله: [الأحقاف: 32] أعاذنا الله وإياكم من الضلال وهدانا وإياكم إلى سبيل الرشاد، وأنا إدريس
الله بن الحسن بن الحسن، رسول الله صلوات الله عليه وعلي بن أبي طالب رضي الله عنه جداي
سيد الشهداء وجعفر الطيار في الجنة عماي، وخديجة الصديقة وفاطمة بنت أسد الشفيقة بر
جدتاي، وفاطمة بنت رسول الله سيدة نساء العالمين وفاطمة ابنة الحسين أماي، والحسن والح
رسول الله أبواي، ومحمد وإبراهيم ابنا عبد الله أخواي، فهذه دعوتي العادلة غير الجائزة فمن أجاب

لي وعليه ما علي، ومن أبي فخطاه أخطى، وسيرى ذلك عالم الغيب والشهادة أني لم أسفك له استحللت له محرماً ولا مالاً وأستشهدك يا خير الشاهدين شهادة وأستشهد جبريل وميكائيل أني أجاب وأناب، فلبيك اللهم لبيك، يا مزجي السحاب وهازم الأحزاب ومصير الجبال سراباً بعد أن كا صلاباً، أسالك النصر لولد نبيك إنك على ذلك قادر.

تتضمن هذه الخطبة آراء الزيدية في الإمامة وأهمها:

1 – تنطوي مقدمة الخطبة على آراء معتزلة في تنزيه الله عن التشبيه وتنزيهه عن الظلم والفحشاء.

2 – الدعوة إلى كتاب الله وسنة رسوله والعدل في الرعية والقسمة بالسوية وإحياء السنة وإماتة الب

3 – الخروج على الحكام الظالمين.

4 – الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

5 – الدعوة إلى نفسه بوصفه من آل بيت النبي وذرية علي ومن ولد فاطمة والحسن والحسين.

إدريس الثاني:

تولى راشد[110] تعليمه حتى صار حاكماً عام 187هـ بإجماع قبائل البربر بمراكش، وقد أطلقوا علي إدريس وعدوه من أعظم أولياء الله في مراكش إن لم يكن أعظمها[111]، ويرجع ذلك إلى أنه سليل النبو معاً.

أخذت الهجرات العربية تنثال على مراكش من إفريقية والأندلس فقرر إدريس الثاني تأسيس عا وشرع في إنشاء مدينة فاس عام 192هـ حيث سكن البربر المنطقة الشرقية والعرب المنطقة الغر أصبحت هذه المدينة مركزاً من أكبر مراكز الإسلام علمياً ودينياً وتجارياً وصناعياً.

قام إدريس الثاني بحملات عسكرية في جبال أطلس وظل يتنقل بعدها بين فاس وتلمسان ووليا مات مسموعاً عام 213هـ في ظروف غامضة.

ترك اثني عشر ولداً هم محمد وأحمد وعبد الله وعيسى وإدريس وجعفر ويحيى وحمزة وعبد الله وداوود ويحيى، ولي منهم محمد بن إدريس ففرق البلاد على إخوته بأمر جدته البربرية "كنزة"، ولكن نشأ بين بعض الإخوة ولم تستقر بعدها دولة الأدارسة بسبب منازعة الخوارج لهم برئاسة عب الخارجي الصفري إلى أن انتهت عام 323هـ[112].

تعقيب:

عرف الأدارسة كرجال دولة أكثر مما عرفوا كرجال فكر، وما كانت موالاة إدريس الثاني بسبب علم ما كانت لاجتماع عرق النبوة ودم البربر فيه، وفقدان الأساس الفكري – حسب مبدأ الزيدية – الأدارسة قد جعل من حكامها ملوكاً لا أصحاب دعوات، وليس أدل على ذلك من أن أحد أبناء إدريس وهو يحيى – قد نسب إليه ارتكاب المنكرات مما أثار البربر عليه[113]، على أنه يحمد لها تأسيس أصبحت مركزاً دينياً طوال العصور.

الفصل الثاني

القاسم الرّسي

(169 – 246هـ)

هو القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب، ولد عام 169هـ (أو 170هـ)، أخذ العلم عن آبائه وعن محمد بن منصور المرادي الذي جمع علوم آل كتابه "الوافي" مع أنه لم يكن من أهل البيت[114]، خالط علماء المذهب الحنفي في الفقه وشيوخ الد الأصول، فكان من أكبر علماء المذهب الزيدي في الفقه والأصول، وصفه جعفر بن حرب – من ال بقوله: أين كنا من هذا الرجل فوالله ما رأيت مثله.

من مؤلفاته: الدليل الكبير (في الرد على الفلاسفة) – الدليل الصغير – العدل والتوحيد (الصغير) والتوحيد (الكبير) – الرد على ابن المقفع "في الرد على الثنوية" – الرد على المجبرة – تأويل العرش في الرد على المشبهة – الرد على النصارى – كتاب المسترشد – تثبيت الإمامة (في نصرة الزيدية) – في علم الكلام وله في الفقه كتاب التصانيف العجيبة – كتاب الطهارة – كتاب صلاة اليوم والليلة الزهد كتاب سياسة النفس[115].

بايع القاسم الرسي ابن طباطبا، ولما توفي عام 199هـ دعا القاسم إلى نفسه فأجابه خلق كثير والمدينة والكوفة والري وقزوين وطبرستان والديلم وحثوه على الظهور، خرج من الحجاز إلى السود إلى مصر وأقام بها متخفياً طيلة عهد المأمون الذي اهتم بطلبه ولكنه كان يعمل سراً ويرسل د الأقاليم ومنها بلخ والطالقان والجوزجان[116] وكان ممن بايعه فقيه الزيدية أحمد بن عيسى بن زيد.

ولما توفي المأمون عزم القاسم على الخروج ولكن المعتصم أرسل إليه عبد الله بن طاهر على راس يتتبع أثره فبقي متخفياً ثم عاد إلى مسقط رأسه في بلدة الرس قرب المدينة المنورة واشترى أرض وسكنها حتى توفى عام 246هـ.

آراؤه الكلامية:

1 – في أن حجج الله على العباد: العقل[117] والكتاب والرسول:

خلق الله جميع عباده المكلفين لعبادته، يقول عز وجل: [الذاريات: 56]، والعبادة على ثلاثة وجوه

أولها: معرفة الله.

والثاني: معرفة ما يرضيه وما يسخطه.

والوجه الثالث: اتباه ما يرضيه واجتناب ما يسخطه.

وقد احتج المعبود على العباد بثلاث حجج: العقل والكتاب والرسول، بحجة العقل يعرف المعبود الكتاب تتم معرفة التعبد، وجاءت حجة الرسول بمعرفة العبادة، والعقل، أصل الحجتين الأخيرتي عرفا به ولم يعرف بهما، ثم يأتي الإجماع حجة رابعة مشتملة على جميع الحجج الثلاث وعائدة إليها[3]

ولكل حجة من هذه الحجج أصل وفروع، والفرع يرد إلى أصله:

أصل المعقول ما أجمع ما عليه العقلاء ولم يختلفوا فيه، أما الفرع فمما اختلفوا فيه ولم يجمع وإنما يقع الاختلاف في ذلك لتفاوت النظر والاستدلال، فعلى قدر نظر الناظر واستدلاله يكون دركه المنظور فيه والمستدل عليه. وإجماع العقلاء على ما أجمعوا عليه حجة محكمة على الفرع الذي ا فيه.

وأصل الكتاب هو المحكم الذي لا اختلاف فيه والذي لا يخرج تأويله مخالفاً لتنزيله، وفرعه المتش يرد إلى أصله الذي لا اختلاف فيه بين أهل التأويل.

وأصل السنة التي جاءت على لسان االرسول ما وقع عليه الإجماع بين أهل القبلة، والفرع ما اخت عن الرسول ، فكل ما وقع فيه الاختلاف من أخبار رسول الله فهو مردود إلى أصل الكتاب والعقل وال

وقد أنكرت الحشوية رد المتشابه إلى المحكم، وزعموا أن الكتاب لا يحكم بعضه على بعض، ولذل في التشبيه.

هذه جملة في معرفة المعبود والتعبد والعبادة، ومعرفة الحجج التي بها وجب التعبد عل المكلفين[119]، ثم نعود إلى تفسير هذه الجملة.

أما العقل ففيه يعرف الله وذلك من وجهين: إثبات ونفي، أما الإثبات فهو اليقين بالله والإقرار به، و هو نفي التشبيه عنه، وهذا بدوره ينقسم على ثلاثة أوجه:

الأول: التفرقة بين ذات **الخالق وذات المخلوق** حتى ينفي عنه جميع ما يتعلق بالمخلوقين من معا أو كبيرة، جليلة أو دقيقة حتى لا يخطر في القلب تشبيه، لأن التشبيه يخرج صاحبه من اليقين إلى الش التوحيد إلى الشرك ولا منزلة ثالثة بينهما.

الثاني: التفرقة بين صفات القديم وصفات المحدثين حتى لا تصفه بصفة من صفاتهم، **والوجه** التفرقة بين فعله عز وجل وبين أفعال المخلوقين.

ومن شبه صفاته بصفاتهم أو فعله بأفعالهم فهو بدوره قد خرج من اليقين إلى الشك، **ومن التو** **الشرك**.

هذه جملة التوحيد التي لا يعذر من اعتقادها والنظر في معرفتها – عند كمال الحجة – أحد من الع

فلا ينبغي لعبد بعد بلوغه وكمال عقله أن يتعدى إلى الوقت الثاني دون معرفة الله، وإلا خرج م ووقع في بحر الهلكات حتى يستأنف التوبة ويقلع عن الجهل والغفلة بالنظر المؤدي غلى معرفة ا المعرفة التي هي: [الروم: 30] والدين القيم هو التوحيد الخالص. وكل ما سبق من كلام إنما يهدف إلى

فعلى طالب النجاة مراعاة الأصول برد الفرع إلى الأصل حتى لا يضيف إلى معبوده شيئاً من صفا وأفعالهم.

2 – في الأصول الخمسة[120]:

من لم يعلم في دين الإسلام خمسة من الأصول فهو ضال جهول.

الأول: أن الله سبحانه إله واحد ﭽ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤﭥ ﭦ ﭼ[الشورى: 11] وهو خالق كل شي الأبصار ولا تدركه الأبصار وهو اللطيف الخبير.

والثاني من الأصول: أن الله سبحانه عدل حكيم غير جائر لا يكلف نفساً إلا وسعها ولا يعذبها إلا ب يمنع أحداً من طاعته بل أمر بها، ولم يدخل أحداً في معصيته بل نهاه عنها.

والثالث من الأصول: أن الله سبحانه صادق الوعد والوعيد يجزي بمثقال ذرة خيراً ويجزي بمثقال من صير إلى العذاب فهو فيه أبداً خالداً مخلداً كخلود من صير إلى الثواب الذي لا ينفد.

الرابع من الأصول: أن القرآن المجيد مفصل محكم وصراط مستقيم لا خلاف فيه ولا اختلاف، رسول الله ما كان لها ذكر في القرآن ومعنى[121].

والخامس من الأصول: أن التقلب بالأموال والتجارات والمكاسب في وقت ما تعطل فيه الأحكام وت جعل الله للأرامل والأيتام والمكافيف والزمني وسائر الضعفاء ليس من المحل والإطلاق كمثله في و العدل والإحسان والقائمين بحدود الرحمن[122].

فلا يسع أحداً من المكلفين جهل هذه الأصول الخمسة بل تجب عليهم معرفتها.

3 – في التوحيد:

لا يكون العبد مؤمناً حتى يعلم أنه مخلوق مرزوق، وأنه ذليل مقهور، وأن له خالقاً قديماً عزيزاً ليس كمثله شيء في وجه من الوجوه، ولا معنى من المعاني، لم يجعل لأحد من خلقه عليه ، استطاعة، لم يستعن على إنشاء ما أنشأ بأحد، ولم يشاركه في ملكه أحد، فهو الواحد الأحد الذي لا كان ولا من شيء خلق ما كان، فهو الدائم بلا أمد، الأول الذي ليس قبله شيء والآخر ليس بعد فهو[الحديد: 3]، وجميع ما أدركته ببصرك ووهمك ووقع عليه شيء من حواسك أو كيفته بتق حددته بتمثيلك أو شبهته بتشبيهك أو وقتّ له ووقتاً، أو حددت له حداً، أو عرفت له أولاً وصفت فهو محدث مخلوق، خالق الأشياء لا من شيء خلقها، ولا على مثال صورها، بل أنشأها إنشاء ابتداء، ودبرها بأحكم تدبير، وقدرها بأحسن تقدير، لا يشبه الخلق ولا يشبهه الخلق، لم يخص بذ دون شيء، بل عم الأشياء كلها ما كان منها وما يكون، فلا شبيه له ولا عديل، لا الضياء ولا الأ الظلمات ولا النار، ذلك أن النور والظلمة مخلوقان محدثان، يوجدان ويعدمان، ويقبلان ويدبران، ويجيئان ويوصفان ويحدان، والخالق – جل ثناؤه – ليس كذلك، لأنه – عز وجل – قديم لم يـ المخلوق لم يكن، فآثار الصنعة في المخلوق بينة، وأعلام التغيير قائمة والعجز ظاهر والحاج والآفات به نازلة، فأنت تراه مرة ماثلاً ومرة آفلاً زائلاً، فلما كانت هذه صفة كل مخلوق لم يجز أر صفة المخلوق إلى الخالق، عز وجل لأن الخالق لا يكون في صفة المخلوق، تبارك وتعالى الخالق أن شبه البشر.

هو الحامد نفسه قبل أن يحمده أحد من خلقه، فقال تبارك وتعالى: [الأنعام: 1] عبد الكفار (ال إلَهاً غير الله، فقالوا هو ضياء ونور، ومن جنسه النار والنور وجعلوا معه إلهاً آخر وقالوا هو ظل جنسه كل ظلمة، فعدلوا بالله، جل ثناؤه، حين شبهوه بالأنوار، وجعلوا معه إلهاً من اللظمات، فأكذ ثناؤه إذ شبهوه وعدلوا به[123].

كذلك أكذب الله اليهود وغيرهم من المشركين الذين شبهوه بالإنس، كذلك أكذب النصارى الذ اتخذ الله ولداً، ولو أحسنوا النظر وأعملوا الفكر، لوصفوه كما وصفه نفسه: [الإخلاص: 1 – 4] وكـ [الشورى: 11]. من أيقن له بوحدانيته علم أنه ليس له والد ولا ولد، ولا ضد ولا ند، وكيف يكون توهم ذلك فيه، سبحانه واحداً، ومن شبه الله بشيء من خلقه فقد خرج من المعرفة بالله وحقه.

إن كل من وصف الله بهيئات خلقه أو شبهه بشيء من صفاتهم... أو أنه في مكان أو أن الأقطار ـ أن الحجب تستره أو أن الأبصار تدركه فقد أشرك به وعبد غيره[124].

4 – في الرد على المشبهة:

ولقد ضل قوم ممن ينتحل الإسلام من المشبهة الذين شبهوا الله بخلقه، وزعموا أنه على صورة وأنه جسم محدود وشبح مشهود، واعتلوا بآيات من الكتاب متشابهات حرفوها بالتأويل ونقضوا بها وبأحاديث افتعلها الضلال فحملها عنهم الجهال، وأحاديث لم يعرفوا حسن تأويلها، ولم يعنوا بتص فضلوا وأضلوا كثيراً وضلوا عن سواء السبيل.

فكان مما تأولوه قول الله [القيامة: 22 – 23]، فقالوا إن الله يرى بالأبصار في الآخرة وينظر إل خلافاً لقول الله، جل ثناؤه [الأنعام: 103]، جهلاً بمعاني الآية وتأويلها، فأما أهل العلم والإيمان ، على غير ما قال أهل التشبيه فقالوا: وجوه يومئذٍ ناضرة أي مشرقة حسنة، إلى ربها ناظرة أي منتظ وكرامته ورحمته، هكذا ذلك في لغة العرب إذ يقولون إذا جاء الخطب بعد الجدب: قد نظر الله إ ونظر لعباده، يريدون أنه أتاهم بالفرج والرخاء، ليس يعنون أنه كان لا يراهم ثم صار يراهم[125]، وم تعالى في ذكر أهل النار: [آل عمران: 77] ومعنى ذلك أنه لا يفعل لهم خيراً بينما أهل الجنة ينظر ا وينظرون إليه أي يرجون من الله خيراً ويأتيهم منه خير، لا بمعنى أنهم ينظرون إليه جهراً بالأبصار، ك لا محدود ولا ذو أقطار، إن من قال إن النظر إلى الله بمعنى الإبصار فقد زعم أنه يدرك الخالق، و يدرك المخلوق الخالق بشيء من الحواس، لأنه خارج من معنى كل محسوس وحاس، كذلك نفى ال عن الله درك الأبصار وإحاطة الأقطار وحجب الأستار.

كذلك تأولت المشبهة قول الله تبارك وتعالى: [ص: 75] وكذلك [الزمر: 67] وقوله: [يس: 71 [المائدة: 64]، وقوله: [القصص: 88]، ففسروا ذلك على ما توهموا من أنفسهم وبأن الله عز وجل في ذلك كله على معاني المخلوقين وصفاتهم في هيئاتهم وأفعالهم[126].

وتأويل ذلك كله عند أهل الإيمان والتوحيد أن الله ، فأما قوله تبارك وتعالى [ص: 75] فيعني وعلمي وبأني توليت ذلك بنفسي لا شريك لي في تدبيري وصنعي.

كذلك قال جل [الملك: 1] يعني له الملك كذلك تقول العرب: الملك بيد فلان، وأنه في قبضته يعنون في قدرته وملكه، كذلك السموات والأرض وما بينهما وما فيهما في قبضة الله وبيمينه يعني وملكوته وسلطانه اليوم ويوم القيامة وفي كل وقت.

وتأويل قوله، جل ثناؤه [المائدة: 64] عند أهل العلم: بل نعمتاه مبسوطتان على خلقه: رزق موس مضيق، ينفق كيف يشاء أي يفعل ما هو أصلح لعباده، وأما قوله: [القصص: 88] وقوله [الرحم

فإنما يعني إياه أي إلا هو، ليس يعني بذلك وجهاً من جسد ولا جسداً ذا وجه، تعالى الله عن هذه التي هي في المخلوقين موجودات.

وذهبت المشبهة إلى أن الكلام قد خرج منه كما خرج من المخلوقين في قوله تعالى: [النساء: 64. المعنى عند أهل الإيمان والعلم أنه أنشأ كلاماً خلقه كما شاء فسمعه موسى وفهمه، وكل مسموع من مخلوق، لأنه غير الخالق له، وإنما ناداه الله، والنداء غير المنادي، إذ المنادي هو الله والنداء غيره.

وكذلك عيسى، كلمة الله وروحه، وهو مخلوق، كذلك قرآن الله وكتبه كلها [الزخرف: 3] يريد خل قال: [الأعراف: 189] وقال: [الأنبياء: 2]، وكل محدث من الله مخلوق.

وأما قوله: [الحج: 61] ليس بمعنى أنه سميع بصير بجوارح، وإنما لا تخفى عليه الأصوات ولا غي كانت وحيث كانت في ظلمات البر والبحر.

ومعنى قوله: [الفجر: 22] جاء الله بآياته العظام في مشاهد القيامة وجاء بالملائكة الكرام فتجلت وليس قوله أنه جاء من مكان ولا أنه منتقل من مكان إلى مكان، بل هو شاهد كل مكان ولا يحويه مكا

كذلك قوله: [البقرة: 210] وقوله: [النحل: 26] وقال: [الحشر: 2] يعني أنه أتاهم بعذابه وأمره، أتاهم بنفسه منتقلاً، كما يقول القائل، لقد أتيت بأمر عظيم – أو أنه أتى أمراً عجبا – يريدون أنه ف أعجبه، كذلك نفى الموحدون عن الله – جل ثناءه – الزوال والانتقال، تعالى الله عن صفات المخلو كبيراً، لا كفؤ له ولا نظير، ليس كمثله شيء، فكل من وصف الله بهيئات خلقه، وشبهه بشيء من د توهمه صورة أو جسماً أو شبحاً أو أنه في مكان دون مكان أو أن الأُقطار تحويه أو أن الحجب تستره تدركه وأنه لم يخلق كلامه وكتبه وقرآنه وغيره من كلامه وأحكامه، أو أنه كشيء مما خلق أو أن خلقه يدركه بجارحة أو حاسة فقد جعل له كفؤاً وأشرك به.

5 – في العدل:

عدل كريم، لا يكلف عباده إلا ما يطيقون، ولا يجازيهم إلا بما يكسبون ويعملون، قال تعالى: 286] بل كلفهم دون ما يطيقون، إذ وضع الصيام عن المرضى ومن على سفر [البقرة: 185]، ووضع عمن أصيب بعاهة تمنعه من أدائه فقال تعالى: [الفتح: 17] وقال: [النساء: 28] وقال: [الحج: 78].

لا يقضي – جل ثناؤهه – جوراً ولا باطلاً، تعالى أن يكون له قاضياً أو مقدراً، بين لعباده ما ي يذرون، فإن صاروا إلى الضلالة أضلهم بأعمالهم الخبيثة، وهذا مراد قوله [إبراهيم: 27] [البقرة: 6

يكون معنى الإضلال من الله أن سماهم "ضالين" وشهد عليهم بالضلالة ووصفهم به من غير أن يد
الضلالة أو يفسرهم عليها، لم يبتدئ ربنا – جل ثناؤه – أحداً بالضلالة ولا وصف بها أحداً قبل أن ي
وكيف يبتدئ بها أحداً وهو القائل [النساء: 176][127].

6 – الرد على المجبرة:

زعمت القدرية[128] الكاذبة على ربها المجورة في أفعاله أنه عز وجل خلق أكثر خلقه ليعبدوا غيره، بما لا يريد ونهى عما يريد وأنه خلقهم كفاراً، وأن أحداً لم يعمل شراً إلا بقدر من الله وأن المعصي الله وأن الضلال بإرادة الله.

والرد عليهم أن الله يقول حاكياً عن نبيه: [سبأ: 50]، فجعل ضلالته من قبل نفسه وهداه من مصداقاً لقوله تعالى: [الليل: 12].

وقد أقرت الأنبياء بالإساءة والتقصير في ما فعلت وقصرت وأضافت ذلك إلى نفسها وإلى الش معرفة منهم بالله وأنهم لو يؤتوا في ذلك من ربهم، ولكن المجبرة والقدرية خالفوا كتاب الله قلة م بعدل الله في خلقه ورحمة لهم وانتفائه عنه ظلمهم. – وزعموا أن الله خلق الخلق صنفين فجعل ص الله وصنفاً يعبد غير الله، وأن من يعبد غير الله أكثر ممن يعبد الله، ولقد أكذبهم الله في قو [الذاريات: 56]، وأي حجة لهم في تخصيصهم هذه الآية بالمؤمنين؟ قالوا قال الله: [الأعراف: 79 القرآن لا يضرب بعضه بعضاً وإنما من ذرأهم الله لجهنم هم الذين قال فيهم: [الأعراف: 179] لقد الناس جميعاً في الابتداء للعبادة ولكن عاقبة أكثرهم إلى جهنم بكفرهم[130].

وزعموا أن الله تبارك وتعالى أراد الكفر من الكافر، وقد أكذبهم سبحانه بقوله: [البقرة: 205] فتع بالعدل والإحسان أن يكون آمراً بالمنكر والعدوان.

وزعموا أن الله مريد الظلم من الظالمين فرد عليهم عز وجل بقوله [الكهف: 29]، وآيات المش منها: [فصلت: 40].

ولا حجة لهم في قوله تعالى: [فاطر: 8] لأنه – جل ثناؤه – لا يضل أحداً حتى يبين لهم ما يتقون، لهم ما يتقون وما يأتون وما يذرون فأعرضوا عن الهدى وصاروا إلى الضلالة والردى أضلهم بأعمالهم حتى ضلوا، كذلك قال – جل ثناؤه – [إبراهيم: 27] وقال سبحانه [البقرة: 26 - 27] وقال تعالى: 5]، وقال – جل ثناؤه – [النساء: 155].

ويجوز أن يكون معنى "يضل" شهد عليهم بالضلال ووصفهم به، ولا تعني أنه أدخلهم في الضلالة عليها لأن ربنا لم يبتدئ أحداً بالضلالة من عباده ولا وصف بها أحداً من قبل أن يستحقها[131].

ولكنّ القدرين يكرهون أن ينسبوا الضلالة إلى أنفسهم، ولا يقرون أن الله ابتدأ عباده بالهدى وهو
[الليل: 12]، وقال أيضاً [الأعلى: 3]، وقال سبحانه: [فصلت: 17].

والله لم يأمر بفعل حتى يكون الإنسان مستطيعاً قادراً على الفعل، قال تعالى: [التغابن: 16] فلو
لهم عليها استطاعة لما أمرهم بها، وإنما تكون الاستطاعة والقوة قبل الفعل لأن الذي يقوم به ا
يكون إنما بقوم أو يكون قبله لا كما تقول القدرية إن القوة مع الفعل، وأن الله لم يبتدئ العباد وإ
منه مع فعلهم والقوة على الأعمال هي الصحة والسلامة من الآفات في النفس والجوارح وكل ما يو
الفعل بحيث إذا زالت القدرة على الفعل.

والله يبتدئ العباد بالنعم والبيان ولا يبتدئهم بالضلال والطغيان، قال – جل ثناؤه –[التوبة: 15
أحسن فليحمد الله إذ أمره بالخير وأعانه عليه، ومن أساء فليذم نفسه، كذلك فعل الأنبياء والصالح
زلتهم فأضافوا المعاصي إلى أنفسهم وإلى الشيطان لا كما قال القدريون المفترون إن الله قدر المعا
عباده ليعملوا بها وأنه أرادها منهم وشاءها لهم وقضاها عليهم حتى أنهم لا يقدرون على تركها وأنه
مما قضى ويسخط مما أراد ويعيب ما قدر ويعذب طفلاً بجرم والديه، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

ولو كان هو الفاعل لأعمالهم الخالق لها فَلِم يخاطبهم ولم يعظهم ولم يلمهم على ما كان منهم من
ولم يمدحهم على ما كان منهم من جميل حسن؟!، إنه لم يخاطب المرضى فيقول: لم مرضتم؟ ولا
فيقول: لم عميتم؟، ولم يخاطب الموتى فيقول: لم متم؟، ولا خاطب خلقه بالقول: لم طلتم ولم ق
وكما لم يمدح الشمس والقمر والنجوم والرياح والسحاب في مجراهن، وإنما لم يمدحهن لأنه هو الفا
بهن، وهو مصرفهن ومجريهن، وهو منشئهن، لم يخاطب هؤلاء وخاطب هؤلاء الآخرين، فعلمنا أنه
من يعقل ويفهم ويكتسب وأنه خاطبهم لأنهم مخيرون، وترك مخاطبة الآخرين إذ هم غير مخ
مختارين[132].

والدليل على أن المعاصي ليست بقضائه ولا قدره ما أنزل في كتابه من ذكر قضائه بالحق وأمره
وإجماع الأمة كلها على أن جميع المعاصي والفواحش جور وباطل وظلم، وأن الله لم يقض الجور
ولم يكن منه الظلم، وأنهم مسلمون لقضاء الله منقادون لأمره إذا نزلت بهم الحوادث من الأسقام
والجدب والمصائب، بينما إذا ظهرت فيهم الفواحش وانتهكت فيهم المحارم كانوا لها كارهين وع
ساخطين ولها معاقبين، مما يدل على أن ذلك ليس من قضاء الله ولا من قدره ولكن القدرية الس
اعتلوا ببعض آيات متشابهات نحو قول الله: [المدثر: 7]، وقوله [البقرة: 7] ونحو ذلك من متشابه
وتأولوها على غير تأويلها، والرد على مقالتهم يسير، ذلك أن الشيطان وجنوده من الجن والإنس ه
يضلون العباد عن طريق الصد عن الطاعة بالغرور والكذب والخداع والتزيين للقبيح والتقبيح للح

إضلال الله فعند أهل العلم فهو التسمية لهم بالضلالة والشهادة عليهم بها، كما يقال: فلان أكذ
وفلان عدل فلاناً، وفلان جور فلاناً أي سماه بذلك لما هو عليه من ذلك، كذلك يقال: أضل الله ا
وطبع على قلوب الكافرين، أي شهد عليهم بسوء أعمالهم ونسبهم إلى أفعالهم مسمياً لم
وحاكماً به عليهم.

فعلى العبد أن يحسن الظن بربه، ويعلم أنه أنظر له من جميع خلقه، وليرجع إلى المحكمات م
فيعمل بها، ويؤمن بالمتشابهات وأنها لا تنقض المحكمات لأن كتاب الله ليس فيه اختلاف، وليحذ
القدرية المجبرة لما وصفنا من فريتهم على الله إذ شهدوا للكفار أن الله أدخلهم في الكفر، شاؤوا أم
شهدوا للفساق وجميع العصاة أنهم إنما أتوا في ذلك كله من ربهم، أولئك هم مجوس هذه الأمة[133].

7 – الرد على المرجئة:

زعمت القدرية أن الله أدخل العباد في المعاصي وقدرها عليهم، بينما تهاونت المرجئة في المعاصي
أهلها في الجنة بلا توبة، وشككوا الخلق في وعيد الله، وزعموا أن مرتكب الكبائر مؤمن كامل الإيما
مقراً بالتوحيد، وأن جميع أعمال المؤمنين كالصلاة والصوم والزكاة والحج وغير ذلك ليس من الإ
الإيمان عندهم قول بلا عمل، بذلك أغروا الناس بانتهاك حرمات الله وتعدي حدوده وقتل أوليائه
في الأرض والعمل بالظلم في عباده وبلاده.

فهذان القولان – قول القدرية وقول المرجئة – مما أهلك العباد والبلاد، وقد روي عن الرسول
صنفان من أمتي لعنوا على لسان سبعين نبياً: القدرية والمرجئة، قيل ومن القدرية والمرجئة؟ ف
القدرية، فالذين يعملون بالمعاصي ويقولون: هي من عند الله وهو قدرها علينا. وأما المرجئة فه
يقولون: الإيمان قول بلا عمل، فهذان قولان فيهما ذهاب الإسلام كله ووقوع كل معصية.

8 – الوعد والوعيد:

لا يجوز خلف الوعد ولا الوعيد لقوله تعالى: [آل عمران: 9] والله إن أخبر بشيء فلا تبديل لما أ
ولا نقص ولا كذب ولا نكث، فلا يظهر لنا خبراً ثم يفعل بخلافه.

وقد حدد القاسم الرسي الوعيد في خمس قضايا:

1 – إن من وعد الله بالثواب من المؤمنين فإنه متى مات على إيمانه فإنه في الجنة خالداً فيها خل
في ثواب لا ينقطع.

2 – إن من أوعد الله بالعقاب من الكافرين فإنه متى مات وهو مصر على كفره فإنه إلى النار مخلد
عقاب لا ينقطع.

3 – إن من وعد الله بالعقاب من الفساق فإنه متى مات مصراً على فسقه فإنه يدخل النار مخ
خلوداً دائماً.

إن أهل الكبائر كشارب الخمر والزاني وغيرهم يسمون فساقاً ولا يسمون كفاراً.

5 – إن شفاعة النبي لا تكون إلا للمؤمن لمن يدخل الجنة فيزيدهم نعيماً إلى نعيمهم وسروراً إلى سر

9 – المنزلة بين المنزلتين:

(فاسق لا مؤمن ولا كافر مخلد في النار):

إن من رجا رحمة الله وهو مقيم على الكبيرة فقد وضع الرجاء في غير موضعه واغتر بربه إلا أ
فيقبل توبته، أما الإقامة على الكبائر فلا، وكيف يرجو مرتكب الكبيرة البلوغ إلى الجنة وهو يسلك ط
فمثله كمثل رجل توجه إلى طريق خراسان وهو يرجو بلوغ الشام.

فإن اعتل معتل بقول الله – جل ثناؤه –[النساء: 48]، فاطمع ما دون الشرك من الكبائر في نيل
قيل له إنه يغفر للمجتنبين الكبائر، أما مرتكبوها فقد قال فيهم [غافر: 18] وقال أيضاً: [النساء: 14
معنى الاستثناء في قوله تعالى: [النساء: 48] لمن تاب من الكبائر لقوله تعالى: [النساء: 31].

ولا يكون فاعل الكبيرة مؤمناً لأن المؤمنين قد وصفهم الله في آيات كثيرة منها: [الأنفال: 2
[المؤمنون: 1 - 2].

ولكن فاعل الكبيرة ممن ترك شيئاً من الفروض المنصوصة مستحيلاً ذلك فهو كافر مرتد، أما
شيئاً من ذلك اتباعاً لهواه وإيثاراً لشهواته كان فاسقاً فاجراً ما أقام على خطيئته فإن مات عليها غ
منها كان من أهل النار خالداً فيها.

لا يسمى فاعل الكبيرة كافراً ولا يسمى بأسمائهم لمخالفته الكافرين في جحدهم وفريتهم ع
واستحلالاً لما حرم الله عليهم، ولا هو من المنافقين لاستسرار المنافقين الكفر في قلوبهم، ولكنا
ذلك اسمه وعليه حكمه، ومن لم يتب من فسقه وظلمه فهو من أهل النار ليس بخارج منها، وإن
عذابه كعذاب الكفار بل الكفار أشد عذاباً[134].

10 – التوبة:

التوبة لها وجوه وتفسير:

كل ذنب بين الله وبين عباده وإمائه نحو الزنا وشرب الخمر وإتيان الذكران واستماع محارم اللغ
والعكوف عليها وقول الزور وقذف أهل الإحصان والكبرياء والرياء والعجب وعقوق الوالدين وقطي
والنظر إلى ما لا يحل من العورات، والفرار من الزحف غير متحرف لقتال ولا متحيز إلى فئة،
والغيبة والنميمة وما أشبه ذلك من الذنوب، ومعاداة أولياء الله وموالاة أعداء الله، فالتوبة من
بالندم على ما مضى والاستغفار بالقلوب واللسان والإصرار والعزم على ألا يعود إلى شيء من ذلك أ
كان أو كثيراً.

وكل ذنب كان بين العبد وبين الناس، مسلمهم ومعاهدهم، من سرقة أو أخذ مال بغير حق جناية
أو إدخال ضرر في الأبدان كالقتل والجراحات والضرب الشديد، فيجب أن يؤدي إليهم ما لهم عنده،
أذى فليعتذر وليرضيه، وإن كان مالاً مغتصباً أعاده إلى أصحابه فإن ماتوا فإلى ذريتهم، ولا تجز
بالاستغفار دون رد مالهم، فإن لم يعرف أصحاب المال الذين أخذه منهم وتأكد أنه لا يعرفهم أ
ورثتهم تصدق به عليهم، فإن رضوا لم يكن عليه بشيء وإن أرادوا حقهم رده عليهم إذا قدر علي
صدقته، وإن لم يقدر جعله ديناً عليه لأصحابه وتوبته مقبولة عند الله، وعليه أن يتحرى ما لكل و
المال حتى يكون الغالب في حكمه ورأيه أنه قد استغرق جميع حقوقهم مع ندم واستغفار وعزم على أ

وإذا كان قد صار إليه مال من ناحية ظالم غاصب، وهو به عالم، بسبب معونته له
ودخوله معه في غصبه، وأخذ ذلك هبة منه، وهو يعلم أن ذلك ظلم وغصب لغيره، فالتوبة مما أخذ
أن يخرجه من عنده فيردّه إلى أهله المغصوبين إياه، ولا يحلّ له أن يردّ شيئاً من ذلك إلى الغاصب،
أنفقه وليس عنده شيء منه، كان ضامناً لردّه، إن أمكنه، على أهله، ويتوب إلى الله، جلّ ثناؤه من إنفا

وأما ما كان من الربا فالتوبة منه والندم والاستغفار ويخرج كل فضل فوق رأسماله فيرد كل ما لزمه

وأما ما كان من قتل، فلا توبة لقاتل المؤمن حتى يندم عن القتل ويستغفر الله منه ويعزم أن لا
قتل أحد ظلماً، ويمكن أولياء المقتول المؤمن من نفسه، صابراً محتسباً يضعون به ما لهم عليه مر
دية أو عفو، أما إن تاب بينه وبين الله ولم يمكن أولياء المقتول من نفسه لم تقبل توبته.

وأما ما كان من جراحات دون القتل مما يجب فيه القصاص فإنه يتوب إلى الله بالندم والعزم ء
يعود ويمكن من نفسه من جرحه ليقتص منه أو ليعفو.

وأما ما كان من جراحات برئ منها أصحابها فلا قصاص عليه، وعليه أرش الجراحات يقيمه عدل ب
ذلك الصواب، فيدفع الدية إليهم أو إلى ورثتهم، فإن لم يعرف أصحاب الحقوق دفعه إلى المساكين
على ذلك[135].

وأما ما كان فيه كفارة مما حدده الله في كتابه فيجب عليه الكفارة، فأما ما كان من ظلم النا
اغتياب وتجسس أو سوء ظن بمؤمن أو سعاية إلى ظلم أو كذب عليه، فالتوبة إلى الله من ذلك،
بذلك من أصحابه الذين فعل بهم فإنه أحسن وأفضل، فإن لم يتحلل رجوناً أن لا يضره ذلك.

فإن استدان رجل مالاً ينفقه على نفسه وعلى عياله فمات قبل أن يؤديه وليس له مال يترك وفاء
عليه، لأن الله العدل لا يكلف نفساً إلا وسعها، فإن مات المدين وله مال فليؤده ورثته، وإن مات
فليؤده إلى ورثته فإن لم يعرف ورثته وانقطع ذكرهم فليتصدق به، أما إن استقرض مالاً وكان من عز
يرده فهو فاسق، وحتى إن أداه ورثته عنه بعد موته فهو من أهل النار لأنه اعتزم عدم أدائه ومات ع
مصراً على أخذ أموال الناس ظلماً وعدواناً ولا يحل للورثة أخذ مال الموروث إن عرفوا أنها من أموال
إذ السنة الماضية: أنه لا شيء لوارث حتى يقضي الدين، فإن لم يقضوه فهم من أهل النار إذا ماتوا ع
مصرين ظالمين.

فعلى العبد في كل الذنوب التوبة النصوح والندم والعزم على ألا يعود مع أداء الحقوق إلى أهلها
قائمة مبذولة مقبولة من حيث يواقع العبد الذنب إلى ما قبل حضور أجله[136].

11 – الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

يجب على المكلف أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر متى قدر على ذلك، ولم يكن أمره ونهيه يؤ
منكر آخر يبدل معروفاً غير الذي أمر به، قال تعالى: [آل عمران: 104] فعلى كل مؤمن إذا رأى مما
يغيره هو أن يغيره بكل ما يقدر عليه ويحل له، وإن كان مما لا يجوز أن يغيره بكل ما أمكنه إلا بالس
ذلك، وبما دون السيف إذا اكتفى به، وأدنى ذلك النهي باللسان، وإن لم يمكنه ذلك لتخوفه الهلاك
فإنكار ذلك بالقلب والعزم على التغيير إذا أمكن الأمر، ولا يترك صاحب المنكر حتى يتوب عنه أو
حكم رب العالمين، وعليه أن يبدأ بوعظ أهل المنكر بأرفق الوجوه، فإن أبوا إلا المقام على المنكر ف
إزالتهم عن المنكر فلا يؤخر ذلك، وإن لم يقدر على إزالتهم جونبوا مجانبة جميلة وقطعت الولاية ع
يدعو لهم بخير حتى يتوبوا إلى ربهم فإنه يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات ويعلم ما تفعلون

وعلى العبد أن يجتنب الفاسقين والمعونة لهم على فسقهم والمجالسة لهم على لهوهم ومعاصيهم

12 – الإمامة:

* الإمامة بعد النبي لعلي بن أبي طالب.

* الإمامة بعد علي لابنه الحسن.

* الإمامة بعد الحسن لأخيه الحسين بن علي.

* الإمامة بعد الحسن والحسين فيمن قام ودعا إلى طاعة الله تعالى من ولد الحسن والحسين وكا
لخصال الإمامة.

تعقيب

ما من مفكر – في ما أعلم – قدم العقل على الكتاب بحجة أن الكتاب والرسول يعرفان بالعقل
يعرف العقل بهما، وقد أصبح تقديم العقل نهج الزيدية في أصول الفقه، ومع أن النزعة العقلية نهج
فإني لا أعرف معتزلياً قدم العقل على هذا النحو من الصراحة، حقيقة لقد قالوا إن صدق الرسول إذ
بالعقل إذ به يتميز النبي الصادق عن المتنبئ الكاذب ومن ثم فالعقل مقدم على الرسول وعلى ما جاء
من كتاب منزل، وحقيقة لقد ذهب المعتزلة بل وبعض الأشاعرة كالرازي إلى ترجيح العقل على النق
لا أظن أن مذهباً فقهياً سواء الحنفي – مذهب معظم المعتزلة – أو الشافعي – مذهب كثير من الأ
قد قدم العقل على الكتاب كمصدر للتشريع(*)[138]، وإنما ذلك عند الزيدية ابتداء من القاسم الرسي.

والقاسم الرسي – كسائر متكلمي الزيدية – تقترب آراؤه الكلامية من الفقه وتبعد عن الفلسفة،
يميز الزيدية بعامة عن المعتزلة ومن ثم لن تجد مصدراً يونانياً أو غير يوناني في آراء القاسم الرسي
وإنما هي إسلامية خالصة.

هذا المذهب الكلامي لزيدية اليمن إلى يوم الناس هذا إنما هو مذهب القاسم أو القاسمية التي لقيت
لدى حفيده يحيى بن الحسين.

يحيى بن الحسين

(الهادي إلى الحق)[139]

ودَولة الهادوية في اليَمن

[الحج: 41]

هو أبو الحسين يحيى بن الحسين بن القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن الحسن بن عل
طالب، الملقب بالهادي إلى الحق.

ولد بالمدينة عام 245هـ، أخذ العلم عن أبيه الحسين وكان محدثاً، وعن عميه محمد والحسين.

طلب بعض رؤساء القبائل في اليمن مقدمه من بلدته الرس – قرب المدينة المنورة – وكان قد
بالإمامة في مكة سبع سنين، فذهب إلى نجران وصعدة عام 280هـ، وقد أعانه عامل صنعاء
العباسيين – أبو العتاهية عبد الله بن بشر، على دخول صنعاء، ولكن أهلها خذلوه لأنه حرم عليهم
والمنكرات وألزمهم الزكاة فترك اليمن عائداً إلى الحجاز، ولكن قبائل اليمن المتصارعة ألحت عليه
فعاد إلى صعدة عام 284هـ ثم إلى نجران، ودخل صنعاء ليلة الجمعة 21 من المحرم عام 288هـ و
بالإمامة على المنابر، وأرسل ولاته على المخاليف والكور، ولكن الأمر لم يستقر له فقد خرجت عل
القبائل سواء لأنه منعهم المنكرات أو مناصرة منهم لآل يعفر ولاة بني العباس، على أن أعنف
وأشرسها ما كانت بينه وبين القرامطة وداعيتهم باليمن آنذاك علي بن الفضل حتى يقال إنه كانت بين
من سبعين معركة خلال خمس سنوات[140]، وقد أصيب بجراح في القتال (واستمر ابنه أحمد في ح
بعده – سبعة وعشرين عاماً)، وقد توفي الإمام الهادي مسموماً في 20 من ذي الحجة عام 298
بصعدة.

سيرته:

كان الهادي داعية إلى حكم إسلامي على المذهب الزيدي، إذ حدد أصول الدين في معرفة الله و
والعدل والوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ثم الخروج مع أئمة آل البيت م
الحسن والحسين، وكان في دعوته الناس إلى مبايعته يشترط على نفسه أربعة شروط:

1 – الحكم بكتاب الله وسنة نبيه.

2 – الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

3 – أن يؤثر أتباعه على نفسه فلا يتفضل عليهم، وأن يقدمهم عند العطاء قبله.

4 – أن يتقدمهم عند لقاء عدوه وعدوهم.

واشترط لنفسه عليهم شرطين:

1 – الطاعة لله في السر والعلن.

2 – الطاعة له في كل الحالات ما أطاع الله فيهم، فإذا خالف فلا طاعة عليهم، وإن مال أو عدل ع
الله فلا حجة له عليهم [يوسف: 108].

وقد استطاع الهادي أن يقضي على العصبية الجاهلية بين القبائل المتصارعة حتى دانت له الرق
يبدأ قوماً بحرب حتى يدعوهم إلى ترك المنكرات محذراً منذراً، وكان يحارب على منع الزكاة فإن أدوه
بعد الهزيمة أعطى فقراء المهزومين ومساكينهم الربع مما جمعه من الزكاة[141]، وكان يأمر عماله بصر
مما يجمعه على الفقراء والمساكين من أهل بلده، ويقول إن وسع الله علينا تركنا لهم النصف، وإن أ
مما يحتاج إليه المجاهدون تركنا لهم الجميع وعممنا به جميع المستحقين، وكان يتشدد على عد
استلامهم ألا ينتزعوا من أحد من أهل البلد مسكناً لهم وإنما يكتري لنفسه داراً، ولا يجشمن أحداً
مؤنته قليلاً ولا كثيراً، ولا يقبلن من أحد هدية، فإن أخذها فليردها إلى بيت مال المسلمين لأنها أهد
عمله وولايته، وكان يلزم نفسه بأشد مما يلزم به ولاته فلم يكن يأخذ لنفسه مما يجبى من اليمن ش
يأكل مما جاء به من الحجاز، وكان يأمر صاحب بيت المال أن يطعم الطوافين من المساكين ف
والعشي، كما كان يعود المرضى ويطعم اليتامى بنفسه، ولا يأكل طعاماً حتى يبدأ بإطعام المساكين[142]

وكان يقوم بالتفتيش على الحبس ويأمر القارئ من المحبوسين أن يعلم من لا يقرأ، كما كان يتفقد
ويقوم بأعمال الحسبة بنفسه، ولم يكن يأخذ من التجار ما يتجاوز الزكاة المفروضة، وكان يتشدد ف
أحكام الشرع في الخمر والفسق، ويصلي بالناس جماعة ويجلس ما بين الصلوات يعظهم ويعلمه
دينهم، وكانوا يتحاكمون إليه في منازعاتهم.

ولم يكن في حربه يتتبع هارباً ولا يجهز على جريح، وإن طلب المهزومون الأمان أمنهم ورد إليهم أ
وكان يتشدد على عسكره، أن لا يدخلوا الزرع ولا يستحلوا لأنفسهم شيئاً من ثمار المزارعين، وحينما
بعض جنده في "أثافت" شيئاً من الخوخ غضب وثار واحتجب عنهم وهمّ بتركهم وقال: لا يحل لي أ
بمثل هؤلاء، ولا أكون كالمصباح يحرق نفسه ويضي لغيره، ولله ما هي إلا سيرة محمد أو النار، ول
غضبه حتى أبدوا ندمهم وتوبتهم عما فعلوا[143].

وكان يرى أنه لا يجوز لأهل الذمة أن يشتروا أراضي لم تكن آلت إليهم من جدودهم الأولين ق
الإسلامي، إذ كتب إلى والي الصدقات والإخراج: أما أصحاب الضياع من اليهود والنصارى فمن كا
قديماً بالوراثة عن أجداده، لم يشتر من أموال المسلمين شيئاً فليس لنا عليه من سبيل، ومن اشترى
المسلمين فالحكم فيه أن يرد للمسلمين ويأخذ ثمنه لأنهم لو أطلقوا في شراء ضياع المسلمين بطل
المسلمين وضعفت أموالهم، ولكن بعض اليهود ووالنصارى ممن اشترى أرضاً أو آلت إليه أرض ب
الإسلامي قد استعطفوه أن لا تُشترى أرضهم أو عقارهم فأجازهم على أن يؤخذ منهم التسع[144].

وأوجب على بيت المال شراء العبيد الذين يسلمون وهم مملوكون لأهل الذمة، لأن من مصارف ا
الرقاب، ولأنه لا يصح أن يكون لغير المسلم على المسلم سبيلاً في دار الإسلام[145].

مصنفاته:

للإمام الهادي 49 مؤلفاً منها:

1 – الأحكام في الحلال والحرام: يشتمل على موضوعات الفقه (العبادات – المعاملات – البيوع –
– الفرائض – الذبائح – الأطعمة والأشربة واللباس – الوصايا – العنق – القضاء والشهادات) ث
الكتاب بموضوع الإمامة.

وهو مخطوط بالمكتبة الغربية بالجامع الكبير تحت رقم 3 فقه.

2 – المنتخب وقد جمعه محمد بن سليمان الكوفي، وعلى كتابي الأحكام والمنتخب اعتماد اله
الفقه.

3 – كتاب الفنون في الفقه والفرائض.

4 – كتاب المسائل.

5 – رسائل العدل والتوحيد حققها ونشرها محمد عمارة – دار الهلال بالقاهرة.

6 – مسائل محمد بن سعيد.

7 – كتاب القياس.

8 – المسترشد مخطوط بالجامع الكبير تحت رقم 176 مجاميع.

9 – الرد على أهل الزيـغ.

10 – تفسير القرآن في تسعة أجزاء.

11 – معاني القرآن في تسعة أجزاء.

12 – الفوائد جزءان.

13 – مسائل الرازي.

14 – مسائل الطبريين.

15 – السنة.

16 – المدرك في الأصول.

17 – الديانة في التوحيد مخطوط بالمكتبة الغربية بالجامع الكبير بصنعاء مجموع 50 تحت رقم ٧

18 – تثبيت إمامة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب مخطوط بالجامع الكبير مجموع 24 تحت رقم

19 – إثبات النبوة والوصية، مخطوط بالجامع الكبير تحت رقم 176 مجاميع.

20 – الرد على الإمامية[146].

آراؤه الكلامية:

1 – في التوحيد:

أ – في التنزيه: أول ما يجب على العبد أن يعلم أن الله واحد أحد فرد صمد، ليس له شبيه ولا عديل، لا تدركه الأبصار في الدنيا ولا في الآخرة، ذلك أن ما وقع عليه البصر محدود ضعيف محوي د له كلٌّ وبعض وفوق وتحت ويمين وشمال وإمام وخلف، ولا يوصف الله بشيء من ذلك، ليس كم وهو السميع البصير، عالم لا يجهل، قادر لا يعجز، قاهر لا يغلب، دائم لا يبيد، حي لا يموت، الأو قبله شيء، الآخر فليس بعده شيء، قديم وما سواه محدث، غني وما سواه فقير.

لا تحيط به أقطار السموات والأرض، بل هو المحيط بهن وبما فيهن من المخلوقين، مدبر قاه فيهن ومالك لأمرهن ولأمر ما بينهن وما تحتهن وما فوقهن، لأنه مسِّخر لهن، لا داخل كدخول الشي الأول الموجود قبل كل موجود، القديم الأزلي الذي لا غاية له ولا نهاية، البريء من أفعال العباد، عن اتخاذ الصواحب والأولاد، المتقدس عن القضاء بالفساد، الصادق الوعد والوعيد، المحتج

النيرة على العبيد، الداني في علوه العالي في دنوه، متعال عن الانتقال، متقدس عن الزوال، وعن الـ
صور الأجسام، تعالى عن ذلك، ذو الجلال والإكرام[147].

ب – لا تدرك ذاته: عجزت الحواس والعقول عن درك المعبود جل جلاله، لأن الحواس والعقو
ومحمولات مركبات لدرك مخلوقات مثلهن، فأما ما لم يكن لهن مشابهاً ولا لمعانيه، مشاكلاً، وكان
متعالياً، ولم يكن له حد ينال، ولا شبه تضرب به الأمثال، فلا يدرك بهن، ولا تدرك ذاته بشيء من
صح عند ذوي فهم وبيان أن الحواس المخلوقة والألباب المجعولة لا تقع إلا على مثلها، ولا تلحق إلا
ولا تحد إلا نظيرها، وصح أنه تعالى مخالف لها في كل معانيها، وبائن عنها في كل أسبابها، ولما تباي
عن ذاتها، فكانت هي فعلة وكان هو فاعلها[148]، وكان درك معرفته سبحانه بأفعاله وما أظهر من آياته
على نفسه من دلالاته من خلق أرضه وسماواته، وما ابتدع بينهما من خلقه، فكان الدرك بالصنع
للصانع الفاعل كالدرك بالعيان سواء بسواء عند كل ذي فهم عاقل.

ج – الاستدلال على وجوه بمخلوقاته: فلما أن وجدت العقول والحواس أجساماً مثلها مصورات
كتصويرها وأعراضاً لا تقوم إلا بغيرها، استدلت على الفاعل بفعله، ووقفت على معرفة الخالق بـ
تعرف كل ذي عمل بعمله، وتستدل على كل صانع بفعله، لأنك متى وقفت على جدار مبني عرف
فاعلاً بانياً، وكذلك إذا وقفت على ثوب معمول عرفت أن له عاملاً غير مجهول، وكذلك لما رأ
البصر الآيات المجعولات، وما فطر الله من الأرضين والسموات، علم ذو الحاسة بعقله وتمييزه
مدبراً جاعلاً، وخالقاً محدثاً فاعلاً، ليس لشيء من خلقه مشابهاً ولا مشاكلاً.

2 – في العدل:

ثم على العبد أن يعلم أنه عز وجل عدل في جميع أفعاله، ناظر لخلقه، رحيم بعباده لا يكلف
يطيقون ولا يسألهم ما لا يجدون، [النساء: 40]، لم يخلق الكفر ولا الجور ولا الظلم، ولا يأمر بها و
لعباده الكفر ولا يظلم العباد، ولا يأمر بالفحشاء[149]، ذلك أن من فعل شيئاً من ذلك أو أراده أو
فليس بحكيم ولا رحيم، والله رؤوف رحيم، جواد كريم، لم يحل بينهم وبين الإيمان، بل أمرهم
ونهاهم عن المعصية بعد أن أبان لهم طريق الطاعة وطريق المعصية، وهداهم النجدين، ومكّ
العملين ثم قال: [الكهف: 29] وقال: [الإنشقاق: 20] أو يكرههم على الكفر ثم يقول: ﭽ ﭐ ﭑ ﭒ
عمران: 101] أو يصرفهم عن الإيمان ثم يقول: [يونس: 32].

والله عز وجل بريء من سوء أفعال العباد، يقول تبارك وتعالى: [النحل: 90] وقال سبحانه: [
28]، فأكذبهم الله في قولهم ونفى عن نفسه ما نسبوه إليه بظلمهم، وقال سبحانه: [الذاريات: 56]
خلقهم للعبادة لا للمعصية.

والله خالق كل شيء يكون في قوله تعالى: [الرعد: 16] ولكنه لم يقل أنه خلق فعلهم، بل قال: [ال
17]، فنسب صنع الإفك وقوله إليهم، لقد عرفهم الحق من الباطل، والمعتدل من المائل، وبي
الكفر والإيمان، كما قال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب – صلوات الله عليه – في بعض مواعظه: خ
نك شيئاً وأخرجنا من بطون أمهاتنا لا نعلم شيئاً، فغذانا بلطفه وأحيانا برزقه وأطعمنا وسقانا، وكفا
ووضع عنا الأقلام، وأزال عنا الآثام، فلم يكلفنا معرفة الحلال والحرام، حتى إذا أكمل لنا العقول و
السبيل نصب لنا العلم والدليل، من سماء رفعها وأرض وضعها وشمس أطلعها وعجائب خلقها
الخير من الشر، والنفع من الضر، والحسن من القبيح، والفاسد من الصحيح، والكذب من الصدق،
من الحق، أرسل إلينا الرسل، وأنزل علينا الكتاب، وبين لنا الحلال من الحرام، والحدود والأحكام فلم
دعوته إلينا وقامت حجة علينا، أمرنا ونهانا، وأنذرنا وحذرنا، ووعدنا وأوعدنا، فجعل لأهل طاعت
وعلى أهل معصيته العقاب جزاء وافق أعمالهم، ونكالاً بسوء فعالهم، من أحسن فلنفسه، ومن أسا
وما ربك بظلام للعبيد[150] .

ثم يجب على المؤمن أن يعلم أنه صادق الوعد والوعيد في أخباره كلها، لا تبديل لكلمات الله، و
لوعد الله، لا يبدل القول لديه ولا يخلف الميعاد، من أطاعه أدخله الجنة، ومن عصاه أدخله النار أ
لا ما يقول الجاهلون من خروج المعذبين من العذاب المهين إلى دار المتقين، وفي ذلك يقول رب ا
[النساء: 57]، وقال چ پ [المائدة: 37] ففي كل ذلك يخبر أنه من دخل النار فهو مقيم فيها غير خا

4 – في الإيمان برسالة محمد:

ثم يجب عليه أن يعلم أن محمد بن عبد الله بن عبد المطلب رسوله وخبرته من خلقه وصفوته م
بريته خاتم النبيين لا نبي بعده، وأنه قد بلغ الرسالة وأدى الأمانة.

5 – في الإمامة:

أ – في شروط الإمام:

ثم يجب عليه أن يعلم أن علي بن أبي طالب أمير المؤمنين وسيد المسلمين ووصي رسول رب ا

وأحق الناس بمقام رسول الله، وأفضل الخلق بعده، وأعلمهم بما جاء به، فيه يقول الله تبارك
[المائدة: 55]، وعلي مؤتي الزكاة وهو راكع دون جميع المسلمين، وفيه يقول الله سبحانه: [الواقع
12]، فكان السابق إلى ربه غير مسبوق، وفيه أنزل الله على رسوله بعد بئر خم: [المائدة: 67]، فوقف
الله وقطع سيره ولم يستجز أن يتقدم خطوة حتى ينفذ ما عزم عليه في علي، فنزل تحت الدوحة مكا
الناس ثم قال: (أيها الناس ألست أولى بكم من أنفسكم) قالوا بلى يا رسول الله، فقال: (اللهم فاش
كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله)

مجتمعون يسمعون كلام رسول الله، وهو رافع بيد علي حتى أبصر بياض إبطيهما، وفيه قال الرسول
(علي مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي). ويقول (علي مع الحق والحق معه) ويقول (
العلم وعلي بابها فمن أراد المدينة فليأتها من بابها)، وقال: (أنت أخي يا علي في الدنيا والآخرة).

ثم يجب عليه أن يعلم أن الحسن والحسين ابنا رسول الله، وأنهما إماما عدل واجبة طاعتهما
ولاتهما وفيهما وفي جدهما وأبيهما وأمهما، يقول الله تبارك وتعالى لرسوله إذ أمره بالمباهلة للنصا
عمران: 61] فحضر بعلي وفاطمة والحسن والحسين.

ثم يجب أن يعلم أن الإمامة لا تجوز إلا في ولد الحسن والحسين بتفضيل الله لهما، وجعل ذلك ف
ذريتهما حتى يقول تبارك وتعالى: [البقرة: 124]، فكانت النبوة والإمامة والوصية في ولد إبراهيم إلى
الله محمداً فأفضت النبوة إليه ثم قال سبحانه: [فاطر: 32] فورث الكتاب محمداً وعلياً والحسن و
ومن أولدوه من الأخيار.

وأن الإمام من بعد الحسن والحسين من ذريتهما من سار بسيرتهما وكان مثلهما واحتذى حذوه
ورعاً تقياً، وفي أمر مجاهداً، وفي حطام الدنيا زاهداً، فهماً لما يحتاج إليه، عالماً بتفسير ما يرد عليه
سخياً، رؤوفاً بالرعية ومتعطفاً محسناً مساوياً لهم بنفسه، مشاوراً لهم في أمره، غير مستأثر عليهم، و
بغير حكم الله فيهم، آخذاً لأموال الله من مواضعها راداً لها في سبلها مفرقاً لها في وجوهها التي جعل
مقيماً لأحكام الله وحدوده، آخذاً لها ممن وجبت عليه ووقت بحكم الله فيه من قريب أو بعيد لا ت
الله لومة لائم، قائماً بحقه شاهراً سيفه رافعاً رايته داعياً إلى ربه مجتهداً في دعوته مفرقاً للدعاء في ال
مقصر في تأليف العباد مخيفاً للظالمين مؤمناً للمؤمنين، لا يأمن الفاسقين ولا يأمنونه بل يطلبهم و
قد باينهم وباينوه، وناصبهم وناصبوه، فهم له خائفون، وعلى إهلاكه جاهدون يبغيهم الغوائل و
جهادهم القبائل، لا يردعه عن أمور الله ولا تمنعه عن الاجتهاد عليهم كثرة الإرجاف.

فمن كان كذلك من ذرية السبطين الحسن والحسين فهو الإمام المفترض طاعته، الواجبة على الأ
مثل من قام من ذريتهما من الأئمة الطاهرين الصابرين لله المحتسبين مثل زيد بن علي بن الحسي
ابنه يحيى المحتذي بفعله ومثل محمد بن عبد الله بن الحسن بن علي (النفس الزكية)، ومثل إخوته
ويحيى ابني عبد الله، ومثل الحسين الفخي، ومثل محمد والقاسم الرسي، فمن كان كذلك من ذرية
والحسين فهو إمام لجميع المسلمين لا يسعهم عصيانه، ولا يحل لهم خذلانه، به تجب عليهم
وطاعته، يعذب الله من خذله ويثبت من نصره ويتولى من تولاه ويعادي من عاداه.

فالإمامة في هؤلاء الأئمة لقول النبي - - وآله: (من أمر بالمعروف ونهى عن المنكر من ذريتي فهو خ
في أرضه وخليفة كتابه وخليفة رسوله)، وقال: (مثل أهل بيتي فيكم كسفينة نوح من ركبها نجا ومن

عنها غرق وهوى).

ب – في أن الإمامة ليست بالبيعة والاختيار[151]:

من توفر فيه ما سبق من شروط فقد حكم الله له بذلك، رضي الخلق أم سخطوا[152]! ذلك أن ا
تثبت برضا المخلوقين وإرادتهم وإنما من ثبت له الله الإمامة وجبت على الأئمة الطاعة، ومن لم يثبـ
الولاية على المسلمين كان مأثوماً معاقباً ومن اتبعه على ذلك من العالمين لأنه اتبع من لم يجعل الله
وعقد لمن يعقد الله له عقداً، إذ الأمر والاختيار مردود إلى الرحمن وليس في ذلك اختيار إلى الإنـ
قال الله سبحانه: [القصص: 68] ويقول سبحانه: [الأحزاب: 36]، لقد ضل من اختار سوى خبرة
بخلاف قضائه وحكم بضد حكمه، فالحكم لله سبحانه، فمن رضي به رضيناه ومن ولاه علينا
أطعناه، ومن نحاه عنا جل جلاله نحيناه، وقد بين لنا سبحانه من حكم له بالتولية على الأمة ومن د
الأمر والنهي عن الرعية، فإنه لا يكون بحكم الله إماماً عليهم، يقول تعالى: [يونس: 35] فنهاهم ع
لمن قصر عن الهداية إلى الحق بالولاية العظمى وحكم بها لمن كان من عباده هادياً إلى الحق، أولئـ
اختارهم بعلمه وفضلهم على جميع خلقه وجعلهم الورثة للكتاب المبين، الحكام فيه بحكم رب العالـ
أبناء الرسول وأحباؤه وخلفاء الله وأولياؤه، سئل القاسم الرسي: هل تثبت الإمامة للإمام بغير
المسلمين وبغير عقد؟ فقال: اعلم هداك الله أن الإمامة إنما تثبت له بالله وحده بما جعلها تجـ
كمال الكامل المطيق لها بالعلم غير الجاهل، فمن كان من العلم كاملاً ولم يكن لما يحتاج فيه إليه د
جاهلاً فإن على المسلمين العقد له والرضا به ولا يجوز لهم غير ذلك ولا يسعهم إلا أن يكونوا كذلك

ج – في أسس المفاضلة بين رجلين من آل الرسول:

إن تشابها في العلم واختلفا في الورع فالإمامة لأورعهما وإن اشتبها في الورع والعلم فالإمامة لأزهـ
الدنيا، وإن اشتبها في ذلك كله فالإمامة لأسخاهما، فإن اشتبها في ذلك كله فالإمامة لأشجعهما فإن ا
ذلك فالإمامة لأرحمها وأرأفهما بالرعية، فإن اشتبها في ذلك كله فالإمامة لأشدهما تواضعاً، فإن ا
ذلك كله فالإمامة لأجلهما وأحسنهما خلقاً، فإن اشتبها في ذلك كله وفي غيره من شروط مما ذكرنا مـ
الإمام ولن يتماثل في ذلك كله اثنان، ومع ذلك فلإبعاد الريب وللاحتياط كانت الإمامة لأسنهما، فإ
في السن فالإمامة لأحسنهما وجها! فإن استويا في حسن الوجه فالإمامة لأفطنهما فإن استويا في
فالإمامة لأحسنهما تعبيراً وأجودهما تبييناً، فإن استويا في ذلك كله فالإمامة لمن عقدت له أولاً ذلـ
يحق لصاحبه نقض إمامته المعقودة له بعد استحقاقه للعقد بكماله أولاً[153].

د – ما يزيل إمامة الإمام[154]:

أن يأتي بكبيرة من الكبائر فيقيم عليها ولا ينتقل بالتوبة عنها، بذلك تزول إمامته وتبطل عدالته، الأمة بيعته وكان عند الله من المخذولين الفاسقين الذين تجب عداوتهم وتحرم موالاتهم.

هـ - في ما يجوز للإمام العمل به في رعيته ومتى يجوز له الخروج من أمرهم:

يجوز له ما أجاز الله له ويحرم عليه ما حرم في ذاته من العمل، ليس له أن يخرج ما دخل فيه ولا أ ما عقد له ما وجدهم على أمر الله معينين وفي رضاه ساعين، يجاهدون معه إن جاهد ويبذلون وأموالهم ويقتلون به كل أحواله.

أما إن خولف في أمره وعوند في حكمه ولم يطع على جهاد أعداء الله ودعاهم إلى الجهاد فد الإخلاد، ودعاهم إلى النهوض فدعوه إلى القعود، وسألهم أن يبذلوا بعض أموالهم في الجهاد فب الإنفاق، وقصرت همتهم وصغرت أنفسهم، ولم يجد من يردهم به إلى الحق ونصرتهم به على كلمة لم يحل له المقام بينهم، ووجب عليه ما أمر به رسوله حين دعا فلم يطع أيام مقامه بمكة، أم بالهجرة وبالتنحي عن الظالمين إذ قال تعالى: [الذاريات: 54]، أمره بالتولي عمن عصاه والتنحي ـ وأخبر بعد الاجتهاد غير ملوم في تركهم.. كذلك فعل الحسن بن علي حين خولف وعصي ولم يجد ع متابعاً ولا ولياً، فخرج لما أن أخرج وترك لما أن ترك، ثم صار بعد ذلك ناصحاً لأعوان المحقين، كَ صار الإمام من خذلان الرعية له ولرفض لأمره وقلة الأنصار على حقه.

و – في جواز الاستعانة بالمخالفين على الظلمة الفاسقين[155]

لا بأس أن يستعان بالمخالفين الفاسقين على الجورة الكافرين إذا جرت عليهم أحكام المحقين عليهم حدود رب العالمين، وكانوا في ذلك غير ممتنعين وكان مع الإمام طائفة من المحقين الذين بالمعروف، ولو لم يجز ذلك لما كان نصر الحق والمحقين فرضاً من رب العالمين.

كان رسول الله يدعو إلى الجهاد ويأمر به جميع العباد ويستعين على الكافرين بكثير من الفسقة وال وكذلك أمير المؤمنين فقد قاتل معه من الناس وفيهم كثير من الفسقة المخالفين الظلمة المنافقين المارقين[156].

ز – في ما يجب للإمام على الرعية وما يجب للرعية على الإمام:

أن يسمعوا له ويطيعوا وأن ينقذوا ما أمرهم به، وأن يتولوا من أمرهم بتوليه ويعادوا من أمرهم ب وأن يسالموا من سالم ويحاربوا من حارب، وأن ينصحوا له في السر والعلن ولا يكتموا عنه شيئاً يـ

علمه، وأن يؤثروه على أنفسهم وعلى غيرهم حتى لو كانوا آباءهم وأبناءهم وأن يمنعوه ما يمنع
أنفسهم وأولادهم.

ويجب للرعية على الإمام أن يهديهم إلى الحق وينهاهم عن الفسق ويأمرهم بالمعروف وينهاهم عن
والمنكر، ويحكم بحكم الله فيهم ويعدل بينهم في حكمه ويساوي بينهم في العطاء ولا يستأثر عليهم
نفسه فوق ما يجب له عليهم.

ح – في ما يفعل إمام الحق إذا زحف إلى جهاد:

إذ نزل الإمام في المعسكر الذي يلقى فيه عدوه مواجهاً له بعث إليه رجلاً أو رجلين أو ثلاثة من ذو
والعقل والفهم والعقل والدين والتقوى يدعونه إلى الرحمن ويزجرونه عن طاعة الشيطان ويخوف
وعقابه ويسألونه حقن الدماء والدخول في ما دخل فيه المسلمون من الخير والهدى، فإن أجابهم فه
وإن أبى ذلك عليهم رجعوا بخبره إلى صاحبهم، فإذا أراد الإمام تعبئة عسكره فليصفهم صفاً من و
لأن الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفاً، ويوصي الإمام أصحابه بقلة الكلام والهرج والصياح، وأ
مدبراً ولا يجهزوا على جريح وأن يجمع غنائمهم وما يكون في معسكرهم ويخبرهم بما أوجب الله
فيها ويحضهم على أداء الأمانة[157].

ط – آراء في مسائل متفرقة:

في معنى الحديث (من مات لا يعرف إمامه مات ميتة جاهلية).

إذا كان في عصر هذا الإنسان إمام قائم زكي تقي فلم يعرفه ولم ينصره وتركه وخذله ومات على ذ
ميتة جاهلية، فإذا لم يكن هناك إمام ظاهر معروف باسمه مفهوم بقيامه فالإمام: الرسول والقر
المؤمنين ومن كان على سيرته وفي صفته من ولده.

على أنه يجب أن يعلم أنه لا يعدم في كل عصر حجة لله إمام يأمر بالمعروف وينهي عن المنكر،
المسلم ذلك وكان الأمر عنده على ما شرحنا فقد نجا من الميتة الجاهلية[158].

*** - فيمن نكث بيعة محق:**

من نكث بيعة فهو عند الله من الفاجرين وفي حكم الله من المعذبين، وفي ذلك يقول رب العالمين
10][159] وقال الرسول: ثلاثة لا ينظر الله إليهم يوم القيامة ولهم عذاب أليم.. (منهم) رجل بايع إم
فإن أعطاه شيئاً من الدنيا وفى له وإن لم يعطه لم يف له.

*** - في حكم الأسير**:

إذا أسر الأسير بوثاق يمنعه من الانفلات لا يجوز بعد ذلك قتله، أما إذا لم يكن بعد في حبس ا
فالإمام في قتله مخير كما فعل أمير المؤمنين في الأسير الذي أسره عمار حين بدت منه المكي
المؤمنين والحرب قائمة بين المحاربين، أما إذا انقاد الأسير لم يجز قتله.

أيما أسير قامت عليه البينة أنه قتل من المسلمين قتيلاً قتل به وإن جرح أقيد منه، فإن لم يكن
جرح فتاب وظهرت توبته وجب إخلاء سبيله إلا أن يخاف كيده فحبسه.

*** - في أنه لا ينبغي قتال أهل القبلة المسالمين في مدنهم:**

لا ينبغي قتال المسلمين في مدنهم ولا يوضع عليهم منجنيقات ولا يمنعون الماء ولا يفتح علي
لتغرق مدنهم ولا تضرب مدينتهم بنار خشية أن يصاب من لا تصح إصابته من النساء والولدان وغ
المؤمنين، قال تعالى: [الفتح: 25].

*** - وصية الإمام إلى قائده**:

إذا وجه الإمام واليه لمحاربة عدوه وجب عليه أن يوصيه بكل ما يقدر عليه من طاعة الله
السياسة، ولا يبدأ القوم بحرب حتى يحتج عليهم، فإن أجابوه إلى الدخول في الحق والخروج من
والفسق فهم إخوانكم لهم ما لكم وعليهم ما عليكم، وإن أبوا ذلك وقاتلوكم فاستعيذوا بالله عليهم، و
وليداً ولا امرأة ولا شيخاً كبيراً لا يطيق القتال، ولا تعقروا شجراً إلا شجراً يضركم ولا تمثلوا بآدمي ول
ولا تعتدوا، وإن أشار رجل من أقصاكم أو أدناكم إلى رجل منهم وأقبل فله الأمان حتى يسمع كلام ا
قيل فإخوانكم في الدين وإن أبى فردوه إلى إمامه واستعينوا بالله، ولا تعطوا القوم ذمة الله ولا ذمة
أعطوا القوم ذمتكم وأوفوا بما تعطوهم من عهدكم.

*** - الحكم في ما في أيدي الظلمة وأعوانهم وعساكر أهل البغي:**

إذا ظفر إمام الحق على أئمة الظلم أخذ كل ما في أيديهم ولهم من قليل وكثير إلا أن تكون جارية ا
أحدهم فهي له، ويؤخذ كل ما استحدثوه في سلطانهم حتى ما كان لهم قبل السلطة لأن ما است
سلطانهم أكثر مما يؤخذ منهم وكذلك الحكم في أتباعهم وأعوانهم على ظلمهم.

فإن أقام أحد من المسلمين بينة على شيء بعينه قائم لم يتغير ولم يستهلك، إن أقام البينة على أن
منه غصباً وأخذ منه ظلماً وجوراً سلم إليه.

كذلك لا يحل أخذ الأموال أو الغنائم التي اغتصبها عساكر أهل البغي وإنما يجب تسليمها إلى أصح

وإن قال الإمام لرجل من عسكره إن قتلت فلاناً فلك سلبه ثم قتله فله سلب الظاهر من ثيا
وسيف دون ما يكون قد أخفاه في ثيابه من جواهر فإنه لا يحق له سلبه ولا يجوز أخذه، وعليه
خمس من سلبه لله ولرسوله وللإمام لأنه تغنيم من الله له.

*** - في محاربة أهل دار الحرب:**

لا يجوز عندنا قتال أهل الحرب إلا مع إمام عادل[160]، فأما بغير إمام فلا، فإن أجابوا إلى الإسلام ف
قتلهم، وإن أبوا يعرض عليهم أن يكونوا أهل ذمة يؤدون الجزية وتجري عليهم أحكام المسلمين ويترَ
دينهم، فإن أبوا حوربوا، فإن انهزموا وضع السيف فيهم ويقتلون مقبلين مدبرين ويأسرون ويسبون
بلادهم من بعد أن يثخن بالقتل رجالهم.

ولو أمن أحد من المسلمين أهل الشرك فلا يجوز لغيره أن يحدث حدثاً في الذين أمنهم، على أنه ا
إلى قول جاء بعد الفتح والنصر ليدعي أنه من أهل الشرك المهزومين إلا أن أقام البينة على ذلك،
الأمان في ذلك إلى مدة ثم يقال له لقد فرض الله جهادهم، أما إن كان من أمن من المشركين قد كان
أيديهم فإن أمانه لا يلزم المسلم لأنه أسير في أيدي المحاربين وفي دارهم تجري عليه أحكامهم.

وإن أسلم الحربي على يد مسلم فهو مولاه وهو يرثه إن لم يكن للحربي وريث مسلم، فإن مات
قبله ولم يكن له وريث فميراثه في بيت مال المسلمين.

وإن أسلم الحربي وهاجر إلى دار الإسلام وله في دار الحرب أولاد، ثم ظهر المسلمون على تلك ال
كانوا لم يبلغوا ردوا إلى أبيهم وألحقوا به وإن كانوا قد بلغوا فلا.

ي – هل كان الهادي يؤمن بالمهدية؟[161]:

يقول يحيى بن الحسين: نرجو أن يكون الله قد قرب ذلك وأدناه، وذلك أنا نرى المنكر قد ظهر و
درس وغير، وقد قال الله [يوسف: 110] وقال الرسول: (لأن أكون في شدة أنتظر رجاء أحب إليّ من
رخاء أنتظر شدة).

وكأني بالفرج قد أقبل وبالنعيم قد أطل وبالنصر قد نزل، فقد تراكمت الفتن وتعطلت أحكام
والسنن، وظهر الفسقة من الناس وشربت الخمر وارتكبت الشرور وأكل الربا وقبل الرشا وجرى في
الهوى، وجار السلطان ونهج الشيطان وترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.. فإذا بيعسوب ا
ضرب بذنبه وجار إلى ربه فأجاب الله دعوته وكشف غمته وأظهر حكمه. ويمكن الله له في أرضا

كلمته ويعز دعوته.. ويقوي به ضعف المستضعفين ويزيل ظلم الظالمين.. ويطفئ به نار الفسق
نور الحق، ويؤيده بالنصر وينصر بالرعب، فكلما ملك من الأرض بلداً دعاه الغضب لربه إلى طلب
يملك البلاد كلها.. فيملأ الأرض عدلاً وقسطاً كما ملئت جوراً وظلماً لا يأخذه في الله لومة لائم، يج
أعوانه ويلتئم إليه أنصاره، يتقدم الألوف ويجدع من أعدائه الأنوف ويصف الصفوف، بذلك تظ
محمد وينصر هناك المؤمنون ويخذل الكافرون بذلك يحيي الله ببركة الظاهر المهدي دعوة الح
كلمة الصدق.

تعقيب:

تفسير ذلك على قولين:

الأول: أن الهادي يمهد بهذا القول لنفسه، فهو المهدي بالمفهوم الزيدي: كل إمام دعا إلى نفسه
فيه شروط الإمامة فهو مهدي.

الثاني: أن الهادي يؤمن بقيام المهدي المنتظر الذي يملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً بعون الله
وتأييده ونصره.

ولكن الرأي الأول هو الأرجح، ليس فحسب لأنه المعنى الذي يتسق مع المفهوم الزيدي للمهد
أئمة الخروج لهم قول مشابه حتى تجتمع عليهم القلوب.[162] أما المهدية بالمفهوم الاثني عشري ف
مع آراء أئمة الخروج، لأنه لا خروج إلا بعد ظهور المهدي المنتظر، وذلك ما لا يراه الهادي.

6 – في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض من الله لا يسع تركه ولا يحل رفضه، قال تعالى: [الح
فيجب على المؤمنين إنكار المنكر على الظالمين بأيديهم إن استطاعوا ذلك، وإن لم يستطيعوا وج
إنكاره بألسنتهم، فإن لم يمكنهم ذلك وجبت عليهم الهجرة عنهم والإنكار والمعاداة للظالمين بقلوب
المقام بينهم والمجاورة لهم، فمن لم يستطع ذلك من المؤمنين لكثرة عياله وحاجتهم إليه ولم يكن
أن يشخص بهم معه فليقم عندهم فينة من دهره يكتسب فيها ما يجزيهم ثم يشخص مهاجراً إلى أ
حتى إذا خاف على عياله عاد عند حاجته إليهم، ينبغي إذن أن لا يقيم المؤمن مع الظالمين وأن لا
نفس الوقت من معه حتى يجعل الله من أمره مخرجاً.

ولا تحل مكاتبة الظالمين ولا مؤانستهم بكتاب ولا غيره، لأن في المكاتبة لهم تطميناً لهم وتحبباً إ
يدعو إلى المودة بينهم والله يقول: [المجادلة: 22] إلا أن يضطر مؤمن إلى مكاتبة ظالم لضرورة يخ
إن ترك مكاتبته تلف نفسه في كاتبه عند الضرورة، هذا وقد رفض القاسم بن إبراهيم أن يكتب إلى الد
أن يرد على كتابه[163].

والله عز وجل قد جعل الأمر والنهي في خيار آل محمد، قال تعالى: [النور: 55]، ويفسر الإمام الها
الله تبارك وتعالى: [آل عمران: 26] بأن الملك هو الأمر والنهي، وبأن من أتاهم الله الملك هد
والأئمة، ومن نزع منهم الملك هم الجبابرة والفراعنة، وكل من كان في يده أمر ونهي، وكان فعله
للكتاب والسنة فهو فرعون من الفراعنة.

وإنما يظلم الظالمون ويتسلطون على الناس بأعوانهم الذين يتبعونهم ويعينوهم على ظلمهم، و
الأعوان عنهم لم تقم لهم دولة، ولكنهم يتقوون بهم على باطلهم فيستضعفون المستضعفين، وال
الظالمين ويسلطهم بعضهم على بعض، [الأنعام: 129]وقال تعالى: [الإسراء: 5]، وقال رسول الله : '
بالمعروف ولتنهن عن المنكر أو ليسلطن الله عليكم شراركم فيسومونكم سوء العذاب ثم يدعو خ
يستجاب لهم، حتى إذا بلغ الكتاب أجله وكان الله هو المستنصر لنفسه فإنه يقول: ما منعكم إذ
أُعْصَى أن لا تغضبوا لي"[164].

والظالمون لأنفسهم أو المستضعفون من الرعية أصناف: قوم قالوا بالجبر ونسبوا أفعال العباد
وقالوا إن هذا الظلم الذي نزل بنا من قضاء الله وقدره، ولولا أن الله قد قدره علينا ما قدر الظالم أن
فإن كان هؤلاء ينسبون شرار أفعال الخلق إلى الله فكيف يدعونه، وكيف يستعينون به على ظالمه
يدعون إلههم الذي قضى عليهم الظلم وقدره، لا إله العالمين العادل في حكمه المنزه عن أفعال الع
أسلمهم الله إلى ظالمهم، وحرمهم من توفيقه وخذلهم ولم ينصرهم وكيف ينصرهم على ظالمهم وهو
لهذا الظلم الذي نزل بهم في تخيلهم؟ أما إنهم لو أنصفوا وعرفوا الله حق معرفته ونفوا عنه ظلم ع
نفاه عز وجل عن نفسه ثم أمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ثم دعوا ربهم على ظالمهم لاستج
وكشف ما بهم من الظلم والجور، قال تعالى: [يونس: 103]، وقال أيضاً: [الروم: 47].

ومنهم الذين يعينون الظالمين ويقيمون دولتهم بزرعهم وتجارتهم وينصرونهم على قتل المسلمي
حريمهم وأخذ أموالهم، ولولا التجار والزارعون ما قامت للظالمين دولة ولا ثبتت لهم راية، ولذلك ق
وتعالى: [هود: 113]، الحراثون يحرثون والظالمون يحصدون، الحراثون يجوعون والظالمون يشبعو
يسعون في صلاحهم وهم يسعون في هلاك الرعية، هم لهم خدم لا يؤجرون وأعوان لا يشكرون
جبارون، وأهل قنا (فحش) فاسقون، إن استرحموا لم يرحموا، وإن استنصفوا لم ينصفوا، ولا يذكرو

ولا يصلحون البلاد ولا يرحمون العباد، عاكفين على اللهو والطنابير وضرب المعازف والمزامير، قد
دين الله دغلاً وعباده خولاً[165] وماله دولاً بما يقويهم التجار والحراثون، ثم هم يقولون: إنهم مست
كأن لم يسمعوا قول الله تبارك وتعالى فيهم وفيمن اعتل بمثل علتهم إذ يحكي عنهم قولهم: [النس
وقال سبحانه: [النساء: 100] فمن يهاجر من دار الظالمين ويلحق بدار الحق والمحقين يرزقه الله
الواسع ما يرغم أنف من ألجأه إلى الخروج من وطنه[166].

7 – موقفه من المجبرة:

للقول بالجبر جانبه السياسي إلى جانب جانبه العقائدي، والفرق المعارضة للخلافة القائمة على
والغلبة كالشيعة والخوارج تؤكد جانب حرية إرادة الإنسان، ذلك أن مذهب الجبر على حد تعبير أ
يحيى بن المرتضى كان أول ما ظهر في دولة معاوية وملوك بني مروان[167]، ذلك أنهم أرادوا أن يثبتوا
الناس وأفئدتهم أن وصولهم إلى الحكم وسلطانهم على الناس ليس إلا قدراً من الله قد قدر، وقد ر
شعراؤهم وظاهرهم عليه قراؤهم.

لم يكن خلاف الإمام الهادي مع القائلين بالجبر على أنهم مخالفون له في المذهب فحسب ولكنه
له في السياسة، ومن ثم كانت الحدة في لهجته في ردوده عليهم، وقد هاجم مبدأ الجبر لا في أص
فحسب بل في أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أيضاً وهو أصل سياسي بقدر ما هو ديني لد
أئمة الزيدية.

أدلة حرية إرادة الإنسان:

1 – أدلة عقلية:

لو كانت الأعمال جميعاً بقضائه وقدره وأنه سبحانه شاءها وأرادها، لما كان بين الطاعة والمعص
ولكن من عمل شيئاً من الفعلين فهو لله مطيع ولإرادته منفذ ولميشئته مؤد.

ولو أن الله قضى على قوم بالمعصية لا يقدرون عمل غيرها، وقضى على آخرين بالطاعة له وبا
يرضيه، فإلى من أرسل الأنبياء وإلى من دعوا ومن خاطبوا وعلى من احتجوا، وما وجه حاجة العباد إ
أرسلهم الله إلى قوم قد منعهم من طاعته، أفتراه أرسل المرسلين عبثاً، تعالى الله عما يقولون علواً ك
أرسل بدعوتهم إلى ما هم قادرون عليه.

ولو أن جميع الفواحش التي يدعو إليها إبليس شاءها الله وأرادها فلا يكون إبليس في قياسهم عا
إلى قضاء الله داعياً ولأصبح ولياً لله مطيعاً.

وإذا كان محمد داعياً إلى ما أمره الله به، فانظر إلى حال الجاهلين من المجبرة إذ جعلوا سبيل وسبيل إبليس سواء، كلاهما يدعو إلى أمر الله ومشيئته.

بل أخبرونا عن محمد في دعوته الناس كافة إلى عبادة الله وفي نهيه لهم عن عبادة الأصنام وفعل ال أفتراه لم يغير على أحد من العاملين شيئاً، إذا كان من أطاع الله قد قدرت له الطاعة، ومن عصاه فق عليه المعصية، أم تراه نهى العاصين عما قضاه عليهم، فيكون محمدٌ لله عاصيا وعن قضائه ناه متعديا؟

2 – أدلة نقلية

آيات محكمات صريحة في تقرير حرية إرادة الإنسان.

أ – الإيمان والكفر، الهدى والضلال، الحسنة والسيئة كلها من الإنسان:

[الكهف: 29].

[الروم: 44].

أخبر سبحانه أن أفعال العباد منهم في الحالتين لا منه وأنه يجزيهم بفعلهم وعملهم لا بقضائه بقدره عليهم.

ب – الجزاء من جنس العمل:

[يونس: 14].

[الشمس: 9 - 10].

وكل آيات الثواب والعقاب في كتاب الله ذكرت مقرونة بقوله: [الأنعام: 108] [الأنعام: 129] [ا 26] [المائدة: 14]، ولم يقل بقضائه فيهم ولا بما قدره عليهم.

ج – ندم المشركين يوم القيامة:

[الأحزاب: 67].

اعترافاً منهم بذنوبهم وأن عملهم وما نزل بهم كان بطاعتهم لسادتهم وكبرائهم ولو كانت لهم لقالوا تخليصاً لنفوسهم من هول ما نزل بهم: ربنا اتبعنا قضاءنا فينا وما قدرته علينا.

د – آيات النهي تتضمن حرية الإرادة:

[طه: 61].

أفتراه نهاهم عن الكذب وقبيح اللفظ ثم قضاه عليهم[168].

هـ - آيات مبدوءة بلفظة "لو" لتدل على أنهم يقدرون على فعل غير ما فعلوا:

[المائدة: 65].

[الأعراف: 69].

ألا ترى كيف أخبر سبحانه عن تمكينه لعباده وتخييره وما أقدرهم عليه من طاعة أو معصية.

دحض حجج المجبرة وتفنيد دعاواهم[169]:

1 – أليس كل شيء يقع بإرادة الله ووفقاً لمشيئته؟ أليس هو القائل ﭼ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ **107]؟**

الجواب: الإرادة: إرادة حتم وجبر، وإرادة أمر معها تمكين وتفويض، أما إرادة الحتم والجبر والق
إرادة الله خلق السماء والأرض وما بينهما من الخلق من الملائكة والجن والإنس والطير وغيرها فج
كما أراد، وإرادة الله هذه لا تتقدم فعله، بل إرادته للشيء هي إيجاده وكونه، لا وقت بين إرادته للش
كونه فهو القائل: ﭼﯨ [النحل: 40].

وأما الإرادة الثانية فهي إرادة أمر فيها تخيير وتحذير ومعها تمكين وتفويض، أراد عبادته ﺣ
[الذاريات: 65]، وقضى عليهم هذه العبادة بقوله: [الإسراء: 23]، أراد منهم عبادته والبر بالوالدين
مكنهم من ذلك وأعطاهم من الآلات ما معه يختارون طاعته ويؤثرون مرضاته ليثيبهم على ا
ليعاقبهم على الترك، ولو أراد منهم الطاعة أو المعصية قسراً لما كان المذنب العاصي أولى بالع
المهتدي الطائع. بين سبحانه ما كان منه فعلاً وما كان منه أمراً، فلم يأمرهم أو ينهَهم في ما هو حت
فلم يقل: موتوا أو لا تموتوا أو اخلقوا أنفسكم على هيئة كذا أو لا تخلقوا، كما لم يقل في ما أرا
باختيارهم، قضينا عليكم المعاصي فبقضائنا أنتم عاصون، فتبارك الذي إذا أراد شيئاً كان ولكن ﻋ
أفعال العباد بائن.

أما قوله تعالى: [هود: 118 - 119]، ففي ذلك إخبار عن قدرته إذ لو شاء سبحانه أن يجعلهم أم
لجعلهم قسراً ولأدخلهم في طاعته جبراً، ولكنه لم يرد قسرهم ليثيب على عملهم المثابين، ويعا
جرمهم المعاقبين، وأما قوله: [هود: 118] أي لا يزال أهل الحق لأهل الباطل مخالفين وعليهم في
وفسقهم منكرين، ولذلك خلقهم رب العالمين وبه أمرهم، خلق جميع خلقه ليعبدوه لا ليعصوه، وأ
يطيعوه ولا يخالفوه، وأن يجاهدوا الكافرين كافة أجمعين حتى يفيئوا إلى طاعة رب العالمين، فخ
شاء من ذلك، وشاء ما أمرهم به من طاعته ومجاهدة أعدائه [التوبة: 36]، ولا يخرج عن هذا المع

الهادي للآيات التي تبدأ بقوله تعالى: [الأنعام: 112] كقوله: [يونس: 99] [الأنعام: 149] أي أنه لو
يجبرهم على الإيمان والهدى مشيئة حتم وجبر لأمكنه ذلك، ولما أمكن لواحد من خلقه أن يخرج
الله وجبره عليه.

2 – **المقدر والمكتوب**؟ أليس كل عمل الإنسان كان من قبل في الكتاب مسطوراً؟

يرد الهادي على ذلك بشرح المعاني المختلفة للفظ "الكتاب" حسبما وردت في آيات القرآن، فلفظ
على وجوه شتى:

الكتاب بمعنى العلم الإلهي كقوله تعالى: [فاطر: 11]، [الحديد: 22] أي في علم الله من قبل أ
الخلق. [المجادلة: 21] أي علم الله.

وكتب بمعنى فرض: [المائدة: 45] أي فرضنا عليهم.

والكتاب هو القرآن في قوله تعالى: [البقرة: 2].

وكتب بمعنى أوجب في قوله تعالى: [الأنعام: 12] أي أوجب على نفسه الرحمة، والكتاب والمكتو
الموجب والموجب عليه – في هذا الموضع واحد، وهو الله رب العالمين.

والمقصود باللوح المحفوظ والكتاب المسطور هو العلم الإلهي المجرد، فليس ثمة لوحٌ محس
كتابٌ مكتوب مقروء على الحقيقة، وإنما يحتاج إلى كتابة المعلمات من ينسى ويقل علمه في بعض ا
أما رب الأرباب المحيط بكل الأسباب الذي لا يضل ولا ينسى فكل ما عمل الخلق في العلم مس
معلوم مختبر[170].

3 – **والقسمة والنصيب:** ألم يقسم الله العقول بين الناس على تفاوت، وجعل أنصبتهم من الفهم
على درجات؟ ولو كانت العقول سواء لما كان فيهم جاهل وعاقل، وأحمق وحكيم وكل في عمله يح
يحسن صنعاً.

ويرد الهادي:

أ – إن الله أوجد العقول في العباد حجة عليهم داعية إلى الهدى مخرجة من الضلالة ثم أ
يستعملوها حتى يفكروا وينظروا ويدبروا.

ب – إن أقل قدر من العقل أكثر مما يحتاجون إليه في أداء ما افترض عليهم وذلك إن استعملوه و
ينكر المشركون خلق السموات والأرض [الزخرف: 9].

ج – إن ضلال من ضل راجع إلى عدم استعمال ما وهبهم الله من عقول، ومن ثم أمر الله بالنظر والتدبير، نظر قوم وفكروا فأنصفوا عقولهم وأبصروا فاهتدوا وعرفوا الحق فرشدوا، ولم يستع عقولهم فخالفوا وجحدوا وضلوا وأضلوا.

ليس للعباد على خالقهم من حجة إذ ركب فيهم من العقل ما كفاهم وبصرهم وهداهم، ثم ب المرسلين مبشرين ومنذرين [الأنفال: 42]، أما الذين سلبوا العقل أو لم يبلغوا الحلم فلم يوجب الل الأعمال، بل أزاحها عنهم لقول الرسول: رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ وعن المج يفيق وعن الصبي حتى يحتلم.

آيات متشابهات ظاهر معناها الجبر:

1 – ألفاظ قرآنية يفهم الجبر من معناها الظاهري:

أ – الضلال: [الأنعام: 125] [الجاثية: 23]، [النحل: 93]، [إبراهيم: 27]، [الأعراف: 155] ذكر كما ورد في القرآن الكريم على وجوه ستة:

ضلال عن الطريق المستقيم [الفاتحة: 7].

ضلال بمعنى الجهل: [الضحى: 7] أي جاهلاً بشرائع النبوة فهداك، [الشعراء: 20] أي من الجاهلين

الضلال بمعنى النسيان: [البقرة: 282].

الضلال بمعنى الإحباط: [محمد: 1].

والضلال بمعنى الغواية أو الإفساد وهو يذكر منسوباً إلى إبليس أو فرعون أو الظالمين [طه: أغواهم وأرادهم ولم يرشدهم.

أما المعنى السادس فهو الذي ذكر منسوباً إلى الله، مثل: [الرعد: 27] ومعناه أنه يوقع الله ع الضلالة ويسميه به بعد العصيان والطغيان لا أنه عن الصراط المستقيم أضله كما أغوى وأضل قومه، بدليل أن تكملة الآية [الأنعام: 125] وأما قوله تعالى [الجاثية: 23] فتفسر في ضوء أول الآية: 23] فأضله الله بعد ما كان منه لعلمه أنه لا يؤمن، لم يدخله العلم في شيء ولم يحل بينه وبين ن قوله [النحل: 93] فلو أراد أن يضل الخلق جميعاً أو يهديهم جميعاً لكان غير مغلوب، غير أنه لم ي يكون الأمر من جهة التخيير لعباده، وأما قوله [إبراهيم: 27] أو الكافرين أو الفاسقين أو من هو مرتاب فمعناه أنه أطلق عليهم اسم الضلال بعد ما كان من ظلمهم أو كفرهم أو فسقهم أو إسراف

قوله [الأعراف: 155] أي إن هي إلا محنتك توقع اسم الضلال على من ضل بعد هذه المحنة، وة
لفظة (بها) محل (بعدها) كما في قوله تعالى [الرعد: 6] أي بعد ظلمهم إذا تابوا[171].

ب – **الهدى**: الهدى من الله هديان: هدى مبتدأ وهدى مكافأة، فأما الهدى المبتدأ ففيه هدى
والفاجر وهو العقل والرسول والكتاب وهو المقصود في قوله تعالى: [فصلت: 17] والهدى الثاني ـ
العمل ومكافأة على الفعل: [محمد: 17]، وأما قوله تعالى: [القصص: 56] وقوله [الأنعام: 149] فال
لو شاء أن يجبرهم على الإيمان والهدى مشيئة حتم وجبر لأمكنه ذلك ولما أمكن لأحد من خلقه
عما حتم الله وجبره عليه[172].

ج – **الطبع – الختم**: تقول المجبرة: أيستطيع أن يؤمن من طبع الله على قلبه وختم على سمعه
ويرد الهادي: إن الله لم يرد بقوله إذا طبع على قلوبهم أنهم لا يقدرون على السمع أو الاستماع
البصر فلا يقدرون على الإبصار والانطباع وإنما الختم والطبع من الله على معنى التمثيل فكان امتنا
قبول الإيمان كمن طبع على قلبه فكان حاله كحال البهائم التي لا تقدر على التعقل والتمييز ولذا شب
بها إذ يقول: [الأعراف: 179].

وقد يكون الختم بمعنى الختام، علم الله أن خاتمة أعمالهم معصية فختم على قلوبهم أي سد
يكون من آخر أعمالهم وقد كان العمل منهم اختياراً كما كان ما قاله الله فيهم منه إخباراً.

أما الطبع على القلوب فإن العرب تقول: طبعت فلاناً أي أظهرت عيبه وكشفت سريرته فيكون
للقلوب أي إخباره عنها ما كان من باطن أسرارها وفاحش أضمارها.

د – **الأكنة – الوقر**: [فصلت: 5] أي أنهم حين ادعوا إنا جعلنا على قلوبهم أكنة فالزور قالوا
تكلموا فقوله تعالى: [الكهف: 57] المراد به أننا جعلنا على قلوبهم أكنة فالخطاب يخرج من معنى ال
الإنكار عليهم والتكذيب لهم، قال تعالى: [الكهف: 57] والمقصود أننا، والعرب تطرح الألف في كلا
تريدها فيخرج لفظ الكلام لفظ إخبار وتقرير والمعنى استفهام وتقريع[173].

هـ - **الإغراء والإغواء**: قال تعالى: [المائدة: 14].

وقال أيضاً: [هود: 34].

أخذ الله من النصارى ميثاقاً ألا يؤلهوا المسيح فلما تركوا ما ذكرناهم به أغرينا بينهم العداوة والبغ
سرت فيهم نتيجة فعلهم، ولم يحملهم على ذلك حامل.

والإغواء في الآية الثانية بمعنى العذاب لا بمعنى الغواية، كما ورد في موضع آخر، [مريم: 59] أي عذ

و – الذروة: [الأعراف: 179] [174]. تقول المجبرة: هل يستطيع من ذرأه الله لجهنم أن يؤمن، ويرى
أن الله قد ذرأ لجهنم جميع من مات على كفره فيعذبهم على فعلهم، ولا يعني أن الله خلق للنار خا
بالمعاصي.

ز – القضاء الإلهي: وقد ذكر في القرآن على عدة وجوه:

قضى بمعنى أعلم وذلك في قوله تعالى: [الإسراء: 4] وكذلك في قوله: [الحجر: 66] أي أعلمناه.

والقضاء بمعنى الأمر [الإسراء: 23] أي أمر.

والقضاء بمعنى الخلق: [فصلت: 12] أي خلقهن، ولا يقضي رب العالمين على خلقه بمعصية ثم
عليها.

الأرزاق الآجال:

ذهب المجبرة إلى أن الأرزاق مقدرة مقسومة وأن أحداً لا يأخذ إلا رزقه، عبارة ظاهرها البراء
تتضمن أن السارق أو قاطع الطريق أو آكل مال اليتيم أو المرتشي إنما اغتصب ما قسمه الله له وما ر
وأن الله يرزقه الحرام كما يرزق الحلال.

كذلك القول في الأجل، كل يموت بأجله: [يونس: 49]، ولكن ألا يكون في موت القتيل بأجله تبرئة

تتعلق هذه القضية لا بأصل العدل فحسب بل وأصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كذلك،
يمكن مجاهدة الظالمين إذا كان ما اغتصبوه من حقوق الرعية رزقاً رزقهم الله إياه؟ وكيف يمكن
الحكام الجائرين إن ادعوا أن المال مال الله وأنهم خلفاؤه في أرضه يتخذون هذا القول ذريعة
الأموال عن مستحقيها ثم ينفقوها على ملذاتهم ويتداولوها مع بطانتهم؟ يقول الهادي: إن الله
بالصدقات للفقراء والمساكين [175].

وإذا كان الله قد حكم أن يكون الفيء لرسوله ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل، فخا
ذلك الفاجرون ورفضوا ما أنزل على خاتم النبيين فجعلوه دولة بين الأغنياء منهم، فهل إذا نفذوا ما
به لغيرهم أيسمى ما اغتصبوا رزقاً من الله لهم مع أنهم على مخالفتهم لحكم الله مسؤولون و
معذبون؟

وهل الذين أكلوا اليتامى وقد نهاهم الله عن ذلك إذ أخبر أنهم يأكلون في بطونهم ناراً وحكم بأنهم
سعيراً، أفيكون ذلك لهم رزقاً أم أن الله قد نهاهم عن أكل ما رزقهم؟

ثم إن غصب غاصب مالاً بعد أن تعدى على صاحبه وسرقه، أفلا تحكمون برده؟ فإن كان ما غص
تزعمون – رزقاً من الله فلا يجب عليه رده بل هو أحق به بتمليك الله له، أما إن قلتم بوجوب
صاحبه فقد أقررتم أن ما غصبه ليس رزقاً من الله له ولا عطاء.

ثم إنكم بقولكم إن الله يرزق الحرام كما يرزق الحلال قد نسيتم الظلم إلى الله لأنه يرزق عباده ويط
يكتبه عليهم حراماً ويوجب عليهم عقاباً.

فإن سألتم: هل يقدر أحد أن لا يأكل غير ما رزقه الله؟ قيل لكم: إن مسألتكم هذه تخرج على
وتنصرف إلى وجهين: إن أردتم أن كل شيء مما أنبته الله وأخرجه رزقاً للعباد فكذلك هو، قال تعالى:
10 - 11] فكل ما أخرج قد سماه لأهله رزقاً، فهو رزق لمن أجاز الله له أكله وأحل له أخذه، قا
[البقرة: 60]، وقال: [البقرة: 172] وقال: [النحل: 114] فالله قد رزق العبد ما أحله له وأمره بأخذ
نهاه عن أكله فليس ذلك مما رزقه، وكيف يجوز على ذي الجلال والإكرام أن يجعل لعباده رزقاً به
وفيه يتقلبون ثم ينهاهم عن أخذ ما أعطاهم وإليه ساقهم[176].

وقول المجبرة في الآجال كلمة حق يراد بها باطل، إن الآجال موقوتة ولكن ماذا عن القتل، إن قيل إ
بأجله فقد انتفت إرادة القاتل وارتفعت المسؤولية عنه ولنجا من القصاص في الدنيا والعذاب في الآخ

ولو كان القتيل يموت بأجله لما نهاهم الله عن قتل النفس التي حرم الله قتلها إلا بالحق،
بالقصاص من القاتل بقتله، ولكنه سبحانه قد سمى ما كان منه ممن أماته حقاً وما كان من العبد ف
حق ظلماً، وجعل لولي القتيل سلطاناً وأخبر أن القتيل قد مات مظلوماً أي أن له قاتلاً ظلوماً، فإن
بأجله فأي ظلم فيمن قد استوفى وانتهى عمره وفنيت أرزاقه وانقضت أرماقه[177].

وما قولكم فيمن حكى الله سبحانه عنهم: [البقرة: 61]، أيكون ذلك من رب العالمين وهو يسمي قت
قتلوا عصياناً وعدواناً؟

إنكم تزعمون أنه لن تخرج نفس من أحد حتى يأتي أجله ويستوفي عمله[178] وذلك من الله، فمن جا
إلى القتيل، الله جاء به وقضى عليه؟ فلم جعله حراماً وسماه عصياناً وعدواناً وجعل لولي القتيل
أليس إبليس هو الذي أغوى القاتل وزين القتل لديه؟

الخلاف بين الهادي ومخالفيه، حول السؤال: هل كان القتيل يعيش لو لم يقتل؟ والواقع أن ليس
وحدهم الذين يعتبرون القتيل قد استوفى أجله فضلاً عن أنهم لا ينكرون مسؤولية القاتل وا

القصاص، فقد وافقهم الأشاعرة في أنه لا مجال لافتراض أو تقدير حياة له لو أنه لم يقتل، بل إ
المعتزلة والزيدية قد وقفوا بين القولين فأجازوا ذلك ولكنهم لم يقطعوا به.

غير أن هناك رأياً آخر أنه كان يعيش، إذ الأجل في القتل أجلان: أحدهما "خرم" وهو الذي
المقتول ويسمى خرماً لأن القاتل خرم عمره أي قطعه والثاني أجل "مسمى" وهو القدر المفروض بع
أي الذي لو سلم فيه المقتول من القتل، لعاش قطعاً حتى يبلغ أجله المسمى، وذلك رأي قدامى أه
والبغدادية من المعتزلة. واستند الهادي في تأكيده هذا الرأي إلى ما يأتي من حجج:

حديث الرسول: الدعاء يرد القضاء والبرد يزيد في العمر، وقال الإمام علي من صلة الرحم أنها ثروة
ومنسأة في الأجل مما يدل على أن الأجل يمكن أن يزيد وينقص.

قصة قتل الخضر الغلام: أنه لو لم يقتل لعاش قطعاً حتى يرهق أبويه طغياناً وكفراً كما أخبر عنه
وجل.

يفسر الهادي قول الله: [البقرة: 179]: إن الحياة التي في القصاص هي ما يداخل الظالمين والمج
خوف من القصاص في قتلهم المظلومين، أنهم إذا علموا أنهم بمن يقتلون يقتلون فإنهم سيرتدعو
تطول حياة المظلومين.

أنه إذا كان المقتول يموت بأجله وليس له إلا أجل واحد للزم أن يكون محسناً من ذبح شاة غيره عد
لو لم يذبحها لماتت حتماً في رأي المجبرة، ومن ثم فلا يلزم على من سرقها وذبحها عوض.

تعقيب:

هذه مشكلة القضاء والقدر عالجها الإمام الهادي من منظور سياسي عملي، فهو وإن وافق الم
القول بحرية الإرادة فإنهم وقفوا عند الجانب الجدلي النظري. إن القول بحرية الإرادة عندهم لازم
العدل، ولكنه عند الهادي ومعظم الزيدية مسألة سياسية بقدر ما هي عقائدية. إن القول بالج
الظالمين والفاسقين وإن موافقتهم على ذلك تمكين لهم في ظلمهم وفسقهم، وإن القول بحرية الإر
الدعاة والأمرين بالمعروف والناهين عن المنكر والمناهضين لحكام الجور.

أهم شخصية في المذهب الزيدي لا يفوقه إلا المؤسس الإمام زيد، أحاط الهادي إحاطة كاملة بعل
وأخصها الكلام والفقه إلى جانب مثابرة على الجهاد دون كلل فكان نموذجاً كاملاً للإمام الزيدي، لا غ
يطبع المذهب الزيدي في اليمن بطابعه وبخاصة في الفقه فتعرف الزيدية هناك باسم "الهادوية"،
قد جمع بين العلم والجهاد فقد جمع كذلك بين صفتين تبدوان متعارضتين وهما رجل الدولة ثم الز

ذاك إلا لاجتماع النظر والعمل فيه إلى حد التطابق، يؤمن ثم يفعل ما به يؤمن، فلا يعرف ازدوا والعمل إلى قلبه سبيلاً، والله إنها لسيرة محمد أو النار.

عرف التشيع أئمة اقتصروا على العلم دون الجهاد، كما عرف أئمة غلبوا الجهاد على العلم، وعرفـ وغير التشيع رجال دولة يظنون أن حجاباً يفصل بينهم وبين الرعية لازم من أجل دعوى غرس المهاب قلوب الناس، ولكننا بصدد إمام يطعم بيده ويؤاكل المساكين معه، أما أن يتحد العلم مع الجهاد فائق وأن يكون الورع والزهد ومؤاساة المحتاجين من خصال رجل الدولة فذاك ما لا يكون على مر والدهور إلا في الواحد بعد الواحد ومنهم الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين.

إنه في علم الكلام من كبار شخصياته – لولا كثرة التكرار في كتبه – ويجمع أسلوبه بين القوة التي الضعف والصراحة التي لا تسمح بالتردد، وهو في الفقه من أكبر فقهاء المذهب الزيدي، وسيبة الهادوي – بالرغم من قيام فقهاء نابغين من بعده كأحمد بن المرتضى – مرجع الزيدية في الفقه.

على أن الإمام الهادي بصدد الإمامة تجاوز الخطوط الرئيسية للزيدية مقترباً من الاثني عشرية، فـ تولي أبي بكر الخلافة ولا يعتذر له اعتذار الإمام زيد، ويخطئه في مسألة فدك بدعوى أنها كانت فاطمة قبل وفاة النبي الذي كان قد وهبها إياها، ويعتبر أبا بكر قد رد الجميل إلى عمر حين بالخلافة من بعده، ويعد علياً وصي النبي، ولا تثبت الإمامة بإجماع الأمة ولا بعقد برية ولا برواية ولكنها تثبت لصاحبها بتثبيت الله لها فيه وبعقدها في رقاب من أوجبها عليهم من جميع خلقه، ن الإمامية في النص والوصية (كتاب تثبيت الإمامة) ثم إشارة إلى ضلال الأمة إذ أخذت العلم عن غ الذين أمروا بطاعتهم والاقتداء بهم، لقد قتلت الأمة الأدلّاء الباصرين من الأئمة المهديين فبقيت عمياء إلى أن هلكت أجمعين.

هل أراد بذلك أن يجمع الناس حوله ويعد ولايتهم له واجباً أم أراد أن يصف الخارجين عليه المتمر ولايته لا ظالمين فحسب بل إنهم كافرون إذ عارضوا تثبيت الله للإمامة في صاحبها[179](*).

على أن أغلب الظن أن هذه الآراء الجانحة إلى الإمامية لم يرددها الزيود بعده، وإنما بقيت الأ أرساها الإمام زيد بصدد قبول آراء المذاهب الأخرى فقهية وأصولية فضلاً عن موالاة الشيخين خلافتهما شرعية.

نصوص من مؤلفات

الهادي يحيى بن الحسين

النص الأول: في معنى "سبحان ربك رب العزة":

العزة التي أعز بها عباده المؤمنين وأولياءه المتقين، فأول إعزازه محبته لهم ورضاه عنهم وغفرانه وتأييدهم لهم وتوفيقهم، فإذا فعل ذلك فقد أعزهم وأيدهم وأعطاهم من العزة ما لم يعط غيره جعل وأعطى أهل المعرفة به والدين والإخلاص والعلم واليقين من أهل بيت الرسول من الكرامة والاستخلاف في الأرض والإمامة، فحكم بالأمر والنهي والطاعة لمن كان كذلك منهم حكماً، وعزم غيرهم عزماً، فجعلهم خلفاء الأرض القائمين بقسط رب العالمين والأمناء على عباده المؤمنين.

من كتاب "المسترشد"

النص الثاني: في الخشية والورع والعلم والزهد:

* أصل الخشية لله العلم، وفرع الخشية لله الورع، وفرع الورع الدين، ونظام الدين محاسبة المر وآفة الورع حمد المرء لنفسه، وأصل التدبير هو التمييز، وأصل التمييز هو الفكر، ومن لم يجد يستحكم له تدبير، والعقل كمال الإنسان، والتجربة لقاح العقل، ومن لم ينتفع بتجربته لم ينتفع بما عقله، وشكر المنة زيادة في النعمة، والنعمة لا تتم لمن رزقها إلا بشكر مولاها، ومن أغفل شكر فقد استدعى لنفسه الحرمان، ومن أراد أن لا تفارقه نعم الله فلا يفارق شكر الله، ومن أراد أن ين عند الله فلينظر ما لله عنده، ثم ليعلم أن له عند الله مثل ما لله عنده.

* من فكر عواقب فعله نجا من موبقات عمله.

* صاحب الدين موهوب، وصاحب النبي محبوب، وصاحب العلم مرغوب فيه، وذو النصفة مث ومن كفى الناس مؤونته كفاه الله مؤونة غيره، ومن خضع وتذلل لله فقد لبس ثوب الإيمان، ومن لب الإيمان فقد تتوج بتاج العزة من الرحمن، قال الله سبحانه وتعالى: [المنافقون: 8].

العلم مصباح في صدور العلماء زينته الورع وذبالته الرهبة في الدنيا، ولا يصلح الورع إلا لمن صلح في الدنيا، والورع والمكالبة على الدنيا لا يجتمعان أبداً كما لا يجتمع في آن واحد النار والماء، ومن رغبته في الدنيا طلب لنفسه التأويلات الكاذبات، ومن طلب لنفسه التأويلات الكاذبات تردى إلى ا

وكان عند الله من أهل المهلكات، وصاحب الدنيا الراغب فيها لا يستريح قلبه من الغم أبداً ولا يخ
من الهم أصلاً ولو أعطي منها كل العطاء[180]...

من كتاب "الخشية"

النص الثالث: في النبوة والإمامة:

إنما تثبيت النبوة والإمامة باستحقاق وعلامات، أما الاستحقاق فهو فضلهم على أهل دينهم بالعل
والورع والاجتهاد في أمر الله، يوجد عند الأوصياء ما لا يوجد عند غيرهم، من ذلك كان يوجد ع
موسى وعند وصي عيسى ما لا يوجد عند غيرهم، ومن ذلك ما وجد عند وصي محمد علي بن أبي طا
كان عنده من علم كتاب الجفر، وما كان عنده من علم ما يكون إلى يوم القيامة مما أطلع الله ع
وأطلع نبيه وصيه ما لم يعلمه من رسول الله أحد غيره، ولم يقع عليه سواء هذا هو علم الأو
وكذلك الأئمة الهادون والمرشدون بما لهم من الله من خصال واستحقاق.

وأما العلامات ففي ولادة الرسول (لهم) والعلم والورع والدعاء إلى الله وتجريد السيوف وحفظ
وخوض الحتوف ومجاهدة الألوف ورفع الرايات ومباينة الظالمين إقامة الحدود على من استوجب
أموال الله من مواضيعها وردها في سبيلها على الفاسقين والمجاهدة للكافرين المنافقين فهذا باب الا
للإمامة.

والدليل توفيق الله وتسديده لوليه وتأييده إياه بالحكمة "ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيراً كثيراً".

والدليل ما يظهر من الإمام من حسن علمه ودقائق فهمه وحسن تعبيره وتمييزه...

من كتاب "النبوة والإمامة"

النص الرابع: في ما يلزم الإمام وما يلزم الرعية:

تعبد الله الخلق بمسموع ومعقول، فالمسموع ما يسمع بالآذان من المسمع المروى من نبي أ
والمعقول ما أدرك بالنظر وتميز بالعقل.

وإذا كان الله قد فرض تعبده بالمسموع كانت حاجة السامع إلى تأدية المسمع لازمة إذ كان
الاستماع على المستمع واجبة، وإذا كان ذلك كذلك احتاج الإمام المسمع للرعية إلى أن يكون من
والفهم والتأني لتعليم الرعية وتفهيم البرية لما يحتاجون إليه، لأن ذلك كله تأدية من الله لما افتر

الخلق من المسموع، فإذا أكمل في هذا الأشياء فقد أكمل التأدية عن الله لفروضه المسموعة، وإ
التأدي من أكبر أعلام الإمامة، وأول الدلائل على الإمامة الحكمة التي يؤتيها الله أولياءه، لأن من
الحكمة فهو عند الله من أهل الولاية... ومن كان كذلك من ولد رسول الله فهو الإمام المفترض طا
لا يجوز لأحد خذلانه ولا يسع رفضه ولا يؤمن بالله خاذله.

من كتاب "النبوة والإمامة"

النص الخامس: في قتال الظالمين:

قد يقال: لا ندفع الظلم عن أنفسنا ولا عن غيرنا إلا بالقول والكلام، وإن انتهبت أموالنا وانتهكت
لم نقاتل بالسلاح، وإن كان في ذلك دفع الظلم عنا وعن المسلم ولكنا نترك الظالمين والباغين يبلغو
حاجاتهم منا ومن حرماتنا وأموالنا ثم يمضون سالمين.

وقال آخرون: نقاتل وندفع عن أنفسنا وحرماتنا وأموالنا بالسلاح وغيره، فإن قتلنا رجونا أن نكون
وإن قتلناهم رجونا أن نكون سعداء.

فلما شهدوا على أن نصرة المظلوم ودفع المظالم والرد على يد الظالم فريضة لازمة لمن قدر عل
أنه لا يخرجنا من هذه الفريضة إلا أداؤها والقيام بها بالسلاح وغيره، ذلك أنا أخذنا ما أجمعوا عليه
بالمعروف والنهي عن المنكر.

من كتاب الجملة (أي جملة الدين)

وكذلك كتاب: المنزلة بين المنزلتين

النص السادس: في أسباب الاختلاف في الحلال والحرام:

من أين وقع في هذه الأمة الاختلاف في الحلال والحرام حتى صار كل يفتي برأيه؟ وإنما وقع ا
لرفضها لأئمتها وقادتها الذين أمرت بالتعلم منهم، فلما أن تبرأت منهم واختارت غير ما اختار الله
علماءها وقتلت فقهاءها، وقالت أقاويل مختلفة تخبطاً في الدين وضلالاً عن الحق ودخولاً في
الفسق[182] مثلهم كمثل قوم في مفازة وأخذوا معهم أدلاء بصراء حتى إذا توسطوها قتلوا الأدلاء فبقوا

عمياء لا يهتدون سبيلاً ولا يجدون مأوى، فما زالوا متحيرين خائبين مقبلين ومدبرين حتى هلكوا فكانوا سبب هلاك أنفسهم وسبيلها إلى تلفهم، فذهبوا غير مقبولين ولا محمودين بل مذمومين معذبين، كذلك مثل هذه الأمة.

من كتاب "القياس"

النص السادس: في الحكم على فاعلي الكبيرة:

فوجدناهم (أي الفرق الإسلامية) قد أجمعوا على شهادة واحدة: أنهم فساق فجار معتدون، فأ أجمعوا عليه من ذلك وتركنا ما اختلفوا فيه مما كذب فيه بعضهم بعضاً، فسميناهم فساقاً فجاراً من الكفر والشرك والنفاق إذ كانوا فيه مختلفين، ولم نوجب لهم اسم الإيمان إذ كانوا عليه عند الكبائر غير مجتمعين، ولم يكن شيء من اختلافهم حجة من حجج رب العالمين.

من كتاب "المعتزلة بين المنزلتين"

النص السابع: في الجهاد والهجرة:

... اعلم هداك الله أن النفير والهجرة في سبيل الله واجب على كل من عرفه ممن عدم أربعة أشيا سالماً منها وهي العرج والعمى والمرض والفقر، فمن لم يكن من هذه الأربعة أشياء فالهجرة عليا واجبان، والجهاد والقيام لازمان لا ينفك عن فرضهما ولا يريحه عن واجب أمرهما إلا القيام بهما عن افتراضهما قال تعالى: [التوبة: 41].

من رسائل أبي القاسم الرازي

النص الثامن: في معنى العرش والكرسي:

ليس بينهما في المعنى فرق، وكما أن معنى الوجه في الله هو الله كذلك العرش في الله هو الله وال الله هو الله، فمعنى قوله: [البقرة: 115] كمعنى قوله: [البقرة: 255] ومعنى قوله عند ذكر الوجه 115] كمعنى قوله عند ذكر الكرسي [البقرة: 255].

وكما يستدل بالوجه على بهائه وعظمته يستدل بالكرسي على ملكه، وما يستدل به عليه لأ نفسه[183]، وليس شيء مما خلق يزيد في ملكه، كذلك العرش يستدل به عليه.

إنها أمثال قدمها الله يحكي عن حسنه وبهائه، وليس ذلك الحسن والبهاء الذي هو الله عز وج
على شيء من صفات حسن الخلق وبهائهم وإلا اتصف الله عز وجل بشيء من صفات البشر، بل
معنى ذلك كله أن يعود كل شيء إلى أصله ألا وهو الله، ولا نقول إن ثمّ عرشاً مخلوقاً ولا كرسياً ،
مخلوقاً... وإنما العرش اسم يدل على ارتفاعه علوه فوق خلقه من أهل سماواته وأرضه. والكرسي ا
على الله هو اسم من أسماء ملك الله، وليس ثمّ سوى الله، ومعنى قوله: [البقرة: 255] أي وسع ا
والأرض بعلوه واقهاره... ومعنى قوله [التوبة: 129]، كمعنى قوله رب العزة فهو العرش كما أنه هـ
[هود: 7] أي أنه كان المحيط بالماء من قبل خلقه السموات والأرض، لم يتغير العرش المحيط با
حاله ولم يزل هو المحيط بجميع الأشياء بعرشه أي بملكه، وليس ثمة عرش ولا ملك غيره.

من كتاب "العرش والكرسي"

النص الثامن: في معنى قوله تعالى (ونفخ في الصور)

الصور الذي ذكره الرحمن جمعه "صورة" والصور هي صور المخلوقين أي أبدانهم، ونفخ الله فيه
الأولى المقصود به إفناؤها لما أراد من هلاكها وفنائها وزوالها، فحل بها من الله ما أزالها ولحقها منه
وواقعها منه ما أفناها، هذا معنى ما ذكره الله من النفخة الأولى، ومعنى النفخة الأخرى نفخة الله فِ
من الأبدان المتمزقة البالية لما أراد من بعثها ونشرها بعد موتها.. فكانت النفخة الثانية للنشور
[الزمر: 68].

من مسائل أبي القاسم الرازي

الفصل الثالث

1 – دعاة الزيديّة في طبرستان

طبرستان والديلم مناطق جبلية تقع على بحر قزوين، وقد جعلتها الجبال مناطق منعزلة إلى حد أ
المجوسية فيها إلى أن فتحها الخليفة المنصور، ولكن أهمل شأنها لبعدها ووعورة أرضها، ولما انتقل
إلى خراسان أعاد فتحها، ولكنها عادت فتمردت في عهد المعتصم سواء لاستقلال ولاتها أو لتذمر أه
ولاة العباسيين الذين كانوا أحداثاً سفهاء.

كان الحسن بن زيد[184] مع يحيى بن عمر حين خرج أبان خلافتي المتوكل والمستعين، ولما قتل
مع بعض أصحابه إلى الديلم ثم إلى طبرستان حيث نشر دعوته فبايعه أهلها لسخطهم على ولاة ال
من جهة، ولأنهم وجدوا في دعاة الزيدية نمطاً آخر من الرجال، حيث تضمنت كتب الحسن بن
الناس: العمل بكتاب الله وسنة نبيه وما صح من أمير المؤمنين وإمام المتقين علي بن أبي طالب ؤ
الدين وفروعه[185] ودخل الحسن بن زيد – وقد لقب بالداعي الكبير – مدينة آمل عاصمة طبرس
250هـ حيث بايعه أهلها بالإجماع، ثم غزا بعد ذلك الري ثم جرجان إلى أن توفي عام 270هـ.

ومع أن الحسن بن زيد كان فقيهاً عالماً من الكتب: الجامع في الفقه والحجة في الإمامة فإنه يعد
الزيدية داعياً وليس إماماً.

تولى، محمد بن زيد أمر الدعوة الزيدية بعد الحسن، ولقب بالداعي الصغير، وكانت الحرب ب
العباسيين سجالاً تلاحقه جيوش العباسيين في الديلم والطالقان تارة ويحتل هو نيسابور تارة أخ
انتهى أمره بالقتل وقطع رأسه عام 287[186] بعد أن حكم طبرستان سبعة عشر عاماً، وقد خضعت
للسامانيين إلى أن استعادها الناصر الأطروش.

الحسن الأطروش الناصر للحق ودولة الزيدية "الناصرية"

في الديلم

(230 – 304هـ)

"دخلت بلاد الديلم وأهلها مشركون... دعوتهم إلى الإسلام فدخلوا فيه أفواجاً... وعرفوا التوحيد يدعون إليهما محتسبين ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر".

(الناصر الأطروش)

هو أبو محمد الحسن بن علي بن الحسن بن علي بن عمر الأشرف بن علي زين العابدين، ولد عام وقام بدعوته عام 284هـ، لقب بالناصر لدين الله وعرف بالناصر الكبير أو الناصر للحق إذ تسمى به أكثر من إمام من الزيدية، وسمي الأطروش لطرش أصابه حين ضربه بالسياط عامل الدولة العباسية وجرجان فوقع السوط في أذنه فأصابه طرش.

روى عن أخيه المحدث حسين بن علي، كما أخذ العلم عن شيخ البصرة محمد بن منصور، و الكوفة الحسن بن يحيى، وعلى أحمد بن يحيى ومحمد بن علي بن خلف وبشر بن هارون، وا القوسي وإلى علي بن إسماعيل الفقيه ومحمد بن عثمان النقاش، كما صاحب المتكلم المعتزلي الم القاسم البلخي.

كان جامعاً لعلوم القرآن والكلام والفقه والحديث والأدب والأخبار واللغة والشعر، سئل عنه الهاد بن الحسين فقال: الناصر عالم آل محمد ووصفه بأنه بحر زاخر، وكان أبو عبد الله الوليدي يلزم ويحفظ عنه جميع ما سمعه من فنون العلم ثم جمعه في كتاب سماه: ألفاظ الناصر، وكان له مجل ومجلس آخر لإملاء الحديث[187].

من مؤلفاته كتاب البساط وكتاب المغني وكتاب السفر، وله كتاب في التفسير احتج فيه بألف الشعر، وكتاب الحجج الواضحة بالدلائل الراجحة (في الإمامة على طريقة الزيدية) وكتاب الأمالي في ضمنه فضائل العترة وقد جمع من الفقه كتب: الحاضر لفقه الناصر، والناظم جمعه السيد أبو والموجز جمعه أبو القاسم البستي، والإبانة في فقه الناصر جمعه أبو عبد الله بن موسى، وإلي الناصرية من الزيدية.

كان مع الداعي محمد بن زيد إلى أن قتل فسافر إلى الديلم وأقام بدار محمد بن الحسن بن م
جعفر الحسيني، واتصل بجستان ملك الديلم وكانت بينهما مودة ثم خرج إلى سهل الديلم ودعا إلى
وعرض الإسلام على من بقي منهم على الكفر، ثم خرج إلى جيلان ومنها إلى الوادي فأسلم على يد
كثير دانوا جميعاً بمذهب الزيدية، وكان أكثر تلك النواحي لا يعرف فيها اسم الله إذ كانوا على
والمجوسية، ولما دخل آمل خطب فقال:

أيها الناس إني دخلت بلاد الديلم وهم مشركون يعبدون الشجر والحجر ولا يعرفون خالقاً ولا
بدين، فلم أزل أدعوهم إلى الإسلام وأتلطف في العطف بهم حتى دخلوا فيه إرسالاً وأقبلوا عليه إقبال
لهم الحق فعرفوا التوحيد والعدل، فهدى الله بي منهم زهاء مائتي ألف رجل وامرأة فهم الآن يتذ
التوحيد والعدل مستبصرين ويناظرون عليهما مجتهدين ويدعون إليهما محتسبين يأمرون بالمعروف
عن المنكر ويقيمون حدود الصلوات المكتوبات والفرائض المفروضات وفيهم من لو وجد ألف دي
في الطريق لم يأخذها لنفسه... ولقد ناصبوا آباءهم وأبناءهم وأكابرهم الحرب في هداي واتباع أمري
الحق وأهله لا يولي أحد منهم من عدوه ولا يعرف غير الإقدام، فلو لقيت منهم ألف جريح لم ير م
قفاه وظهره، وإنما جروحهم في وجوههم وأقدامهم، يرون الفرار من الزحف إذ كانوا معي كفراً والقتل

وليس عليكم معشر الرعية دوني حجاب ولا على بابي بواب، ليس فيّ أخلاق الزبانية ولا أتخذ من
أعواناً، كبيركم أخي وشابكم ولدي، لا آنس إلا بأهل العلم ولا أستريح إلا إلى أهل الفضل منكم، فاسا
أمر دينكم وما يعنيكم من العلم وتفسير القرآن فإنا نحن تراجمته وأولى الخلق به، وهو الذي قرن
به، إذ قال أبي رسول الله صلى الله عليه وآله: إني مخلف فيكم اثنين ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا بع
كتاب الله وعترتي أهل بيتي[188].

والواقع أنه ما كان لأهل الديلم وطبرستان أن يستجيبوا للناصر وأن يدينوا بدين الإسلام إلا لأنه
فيه خلقاً يباين تماماً ولاة العباسية. كان عالماً زاهداً إذ يقول: (ليس لي شبر أرض ولا يكون إن شاء ال
في الحق مستسمكاً بقول الرسول: (لو أن عبداً قام ليله وصام نهاره وأنفق ماله في سبيل الله... وعبد
الركن والمقام ثم يكون آخر ذلك أن يدع بين الركن والمقام مظلوماً لما صعد إلى الله من عمله وزن
يظهر المحبة لأولياء الله والعداوة لأعداء الله).

آراؤه الكلامية:

1 – في التوحيد:

أول العبادة المعرفة بالله، وأصل المعرفة بخالقك توحيده وتسبيحه وتعبيده عن أن يكون له شب
أو ند، وتمام توحيده نفي الصفات والتشبيه لخلقه عنه بشهادة كل ذي عقل سليم أن لكل مصنو
وكل مؤلف لا يشبه مؤلفه، لا يعرف الله من وصف ذاته بغير ما وصف به نفسه، ولا إياه عبد م
بأفعاله، ولا حقيقته أصاب من مثله بأجعاله، ولا حمده من أشار إليه، بصفاته وآياته يستدل عليه،
له نهاية فقد شبهه، ومن قال كيف فقد مثله، ومن قال لم فقد أعله، ومن قال متى فقد وقته، ومن
فقد ضمنه، ومن قال حتام (حتى متى) فقد جعل له غاية، ومن جعل له غاية فقد جزأه، ومن ج
جهله.

متجل لخلقه لا باستهلاك رؤية، ظاهر لا بمشاهدة، مباين لا بمزايلة قريب لا بمداناة، لطيف لا ب
موجود لا بعد عدم، فاعل لا بدواع للفعل، مقدر لا بتحويل حركة، مريد لا باضطراب، مدبر لا بح
سميع بصير لا بأداة، لم تكن له صاحبة ولا ولد، ولا كان له كفواً أحد كما وصف نفسه جل جلاله
[101 - 103].

باختراعه الجواهر علم أن لا جوهر له، وبمضادته بين الأشياء علم أن لا ضد له، وبمقارنته بين ال
علم أنه لا قرين له، وفي ذلك يقول تقدس ذكره: [الذاريات: 49]، وليس له شريك في ما فعل، يمتاز
فعله [المؤمنون: 91].

2 – في حقيقة الإيمان:

إن أعظم الإيمان قدراً ومنزلة عند الله، وأجمعه للخيرات هو أن يؤمن الإنسان نفسه من س
ووعيده، وأن يفعل ما يوجب له مرضاته، ذلك هو الإيمان الذي هو الإقرار والتصديق المحمود
والقلب ثم الإتيان بجميع ما فرض الله عليه منه والازدجار عن جميع ما زجر الله عنه، فيكو
مستوجباً أن يقال عنه إنه مؤمن حقاً.

أما التصديق بالقلب والإقرار باللسان دون الإتيان بأعمال الجوارح والأركان فلا يسمى إيماناً،
صاحبه مؤمناً ولا مؤمناً من سخط الله ووعيده قال تعالى: [البقرة: 8].

والتقوى والإحسان والإسلام والصلاح من أوصاف الإيمان التي بها يؤمن العبد نفسه من سخط
أليم عقابه.

3 – في أن فاعل الكبيرة كافر كفر نعمة:

كل من عصى الله متعمدا وأصر على معصيته أي معصية من الكبائر التي أوعد الله عليها سخطا
فقد كفر بنعمة الله وجحدها.

إن الكفر لغة معناه الستر، فيقال: الغمام كفر النجوم أو السحاب كفر الشمس أي حجبها وستره
هو من حجب نعمة الله عليه وجحدها، والكفر ضد الشكر، قال تعالى: [إبراهيم: 7] فدل سبحانه بـ
أن الكفر ضد الشكر، وأن الممتنع عن شكره الجاحد بنعمة كافر.

وما كان كفر الشيطان الرجيم إنكاراً منه لربه ولا عدل به سواه، وإنما كان كفره عن طريق ترك طا
أمره بالسجود، فعلم أن كل عاص لربه كافر، فلا يغتر الإنسان ويظن أن جحده لنعم ربه ليس شيئ
من الإيمان إلى الكفر.

والفسق والظلم والإجرام والنفاق وغير ذلك من أسماء المعاصي إنما هي من أوصاف الكفر ومعا
تعالى: [الروم: 44].

عن الإمام زيد عن آبائه أن رجلاً قال لعلي بن أبي طالب: يا أمير المؤمنين، أرأيت قومنا (يعني
وأتباعه) أمشركون هم؟ قال: لا والله ما هم مشركون، ولو كانوا مشركين ما حل لنا مناكحتهم ولا أكل
ولا موارثتهم ولا المقام بين أظهرهم ولا جرت الحدود عليهم، ولكنهم كفروا بالأحكام وكفروا بالنعم
وهذا غير كفر الشرك.

وعن ابن عباس في تفسيره قوله تعالى: [المائدة: 44] قال: ترك ما نزل الله كفراً وإن لم يكف
وملائكته وكتبه ورسله.

على أن المعاصي ليست كلها سواء، بل منها ما يزيل الملة ومنها ما يوجب الحد، وما يوجب الحد
مزيلاً عن الملة لأن كفر الشرك يوجب سفك الدم والسبي وغنيمة المال، بينما إقامة الحد لا توجب

4 – في الرد على المجبرة:

أ – في معاني الهدى والضلال:

الهداية من الله على وجهين، ما كانت هداية من الله لجميع خلقه، قال تعالى: [فصلت: 17] ث
أخرى من الله جزاء منه للمطيعين والمؤمنين وذلك في قوله تعالى: [التغابن: 11] وفي قوله [محمد: 7

يبتدئ الله عباده بالهداية ولا يبتدئهم بالإضلال، فإذا هم اختاروا الضلالة وارتكبوا المعاصي بع
إياهم على ما بدأهم كان الضلال منهم، وإضلاله لعباده حكمه عليهم إذا عصوه وخرجوا عن أمره بالد

ب – في معنى "جعل":

[الأنعام: 125]، وقوله: [الأنعام: 125] الجعل في كتابه على وجهين ومعنيين: جعل بمعنى خلق تعالى:[المؤمنين: 13] وفي قوله[السجدة: 9].

بمعنى (حكم) في قوله تعالى:[القلم: 35] أي أتحكم على هؤلاء أن يكونوا مثل هؤلاء؟ وجعل بمعنى قوله أيضاً:[الأنعام: 112] تماماً كما في قولنا جعلت فلاناً وكيلي.

ج - [الأنعام: 110]

فعلل ذلك عقوبة لهم، حرمهم من ألطافه وتوفيقه وتركهم في ضلالهم يعمهون، وقيل في معنى قو [الأنعام: 110] نقلب أفئدتهم وأبصارهم في النار.

د - [المائدة: 41]:

الفتنة على وجوه: الكفر – المحنة والاختبار – الحرب والقتال على الضال – غلبة الهوى للشيء – والمعنى الأخير هو المقصود في قوله تعالى:[المائدة: 41]، والله لا يعذب إلا من هو مصر على المعا قوله:[المائدة: 41] لا يريد أن يحكم لقلوبهم بالطهارة والإيمان وهي كافرة ولا يشهد لها بالطهارة وهي

هـ. "الختم" على وجوه:

ختم الكتاب أي جعل خاتمة عليه، والختم بمعنى التصديق على القول، والختم بمعنى الشهاد ختمت عليك أنك لا تفلح أي شهدت عليك، والختم بمعنى الآخر، فمحمد خاتم الأنبياء.

ولا يعرف الكتاب أي جعل خاتمه عليه، والختم بمعنى التصديق على القول، والختم بمعنى الشها ختمت عليك أنك لا تفلح أي شهدت عليك، والختم بمعنى الآخر، فمحمد خاتم الأنبياء.

ولا يعرف في اللغة الختم بمعنى المنع من الشيء، بل معنى الختم في قوله تعالى[البقرة: 7] أي شـ الله أن في قلوبهم كفراً وكبراً وأنهم في شك مريب، فكلما نزلت على الرسول سورة فيها أمر ونهي ووعـ وقصص كذبوا بها فازدادوا بذلك كفراً، فنسب ذلك سبحانه إلى نفسه في قوله تعالى:[البقرة: 10 السورة التي أنزلها ليؤمنوا لم تزدهم إلا كفراً ومرضاً كما تقول: (لقد وعظت فلاناً فما زاده الوعظ إلا الحق) وقال نوح:[نوح: 6] فدعاء نوح لهم زادهم فراراً وكفراً وإنكاراً.

و - [البقرة: 15]:

ليس الاستهزاء منه سبحانه كاستهزاء البشر بعضهم من بعض، وإنما من معاني "استهزأ" أمهل فالـ لهم وغير معاجل بعقوبتهم، فحين يمهل شخص ما شخصاً آخر أساء إليه وهو قادر عليه فهو يستهـ

ز – قالت المجبرة: تاب آدم لأنه تلقى كلمات من ربه ولم يتب إبليس لأنه لم يتلق الكلمات!:

لا ننكر أن الله أكرم أنبياءه بالفضل والرحمة، ولقد قال آدم:[الأعراف: 23] بينما قال إبليس:[ا 16].

ح – العلم الإلهي:

زعمت المجبرة أن الكافر الذي علم الله أنه لا يؤمن لو كان يقدر على الإيمان فقد زعم أنه يـ الخروج من علم الله.

ونقول: يقدر الكافر على الإيمان الذي أمره الله به، ولكنه لا يفعل أبداً غير ما علم الله أنه يفعل الإيمان الذي أمره الله به خروجاً من علم الله لتكون قدرته على الإيمان قدرة على الخروج من علم كان ذلك خروجاً من علم الله لما أمره الله بالإيمان، لقد أمر الله الكافر بالإيمان وأقدره عليه وإلا فهل إذا أمره بالإيمان يكون قد أمره بالخروج من علمه؟

ي – إذن الله:

[البقرة: 102] هل أذن الله للسحرة في سحرهم؟

الإذن على ثلاثة وجوه: إذن بمعنى الأمر، وإذن بمعنى التخلية وإذن بمعنى العلم وهو المقصود في في قوله تعالى:[فصلت: 47] ومنها الأذان للصلاة أي الإعلام وكذلك في قوله:[الحج: 27].

ك – مشيئة الله[الإنسان: 30]:

المشيئة على وجهين: مشيئة إرادة وحتم، ومشيئة أمر واختيار، فقوله تعالى:[فصلت: 40] فيـ واختيار وفيها وعيد، وأما قوله تعالى: أي وما تكون لكم من مشيئة وإرادة إلا أن يشاء الله ولو كان ا الكفر لكان الكفر حقاً وصواباً.

ل – في القضاء والقدر:

القضاء على أربعة أوجه: قضاء بمعنى إعلام وإفهام، قال تعالى:[الحجر: 66] وقضى بمعنى خلق تعالى: [فصلت: 12]، وقضاء هو أمر في قوله تعالى [الإسراء: 23]، وقضاء هو حكم الله في قوله: 93].

فلا بد من صرف القضاء على وجه يليق به سبحانه من العدل والإحسان فهو يقضي بالحق و بالباطل.

ولكن المجبرة يصرفون قضاء الله إلى معنى خلقه لأفعال العباد، ثم هم لا ينكرون إيمانهم بقـ
فيلزمهم إذن أن يكونوا راضين بعبادة الأصنام.

وتقول المجبرة إن الله قدر المعاصي، وردنا عليهم من كتابه الكريم: [الأعلى: 2] ولم يخبر سبحانه
فأضل، كذلك قال: [الواقعة: 60] ولم يقل: (نحن قدرنا بينكم المعاصي) وقال: [يس: 39] ولم
الضلال.

م – في الاستطاعة والإرادة:

لم يكلف الله عباده الطاعة إلا وقد جعل لهم السبيل إلى ما كلفهم وأمرهم به ونهاهم عنه. إن من أ
بما لم يجعل له إليه سبيلاً ثم عذبه على تركه ما لم يجعل السبيل إليه فقد ظلمه إذا منعه مما أمر
والإجبار، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. إنه يقول: [آل عمران: 108] وقال: [يونس: 44]: [البقرة: 86

والله أراد الإيمان من جميع العباد، فإن قالوا إنه أراد ذلك فلم يكن ما أراد، قلنا: إرادته إرادة بلوى و
إرادة إجبار واضطرار، ولو أراد منهم إرادة إجبار لكانوا كلهم مؤمنين ولم يكونوا عندئذ محمودين ولا

إن إرادته اضطرار في قوله تعالى: [البقرة: 65] فكانوا كما قال من ساعتهم، وإرادة بلوى واختبار
تعالى: [النساء: 135] فكان منهم المطيع ومنهم العاصي ومنهم الداني ومنهم القاصي:

ولو كان الكفار بكفرهم فاعلين إرادة الله لكانوا بكفرهم مطيعين وبفعلهم محسنين ولثوابه مستوجـ

وقد نسب إلى الإمام جعفر الصادق القول: (لا إجبار ولا تفويض)، وفهم معنى التفويض خـ
المقصود بالتفويض الإهمال أي لا إهمال كما أهملت البهائم وفوضت أعمالها إليها وإلى شهوا
يمتحنها الله ولم يأمرها ولم ينهَها[189].

ن – في من أعطاهم الله الملك

حكم الله لأنبيائه بالملك، وحكم ذلك لغير أنبيائه من الأئمة والملوك الذين أخذوا الملك من جها
مثل طالوت وذي القرنين، فأما من تغلب بالكفر وبالمعاصي والغلبة والاستعلاء على الناس فله
الملك الذي تغلبوا عليه[190].

فالله يؤتي ملكه لأنبيائه وأئمته وأوليائه وينزع ملكه ممن يشاء من الملوك الجبارين بتسليط
والعالمين عليهم مثل موسى مع فرعون وطالوت مع جالوت.

تعقيب:

لا تكاد تفترق هذه الأقوال في شيء عن أقوال الهادي، ولقد كان الناصر معاصراً له ونظيره في الفك
وفي الجهاد والخروج، ولا يكاد يفترقا أو يختلفان في شيء اللهم إلا في مسائل فرعية في الفقه، ف
الهادي المعمول به في اليمن وفقه الناصر المعمول به في طبرستان، ولقد كانت بينهما مع بع
مدارسات، كانت الأسئلة ترد من اتباع الناصر في الديلم إلى الهادي في اليمن، أسئلة حول جميع مسا
وبخاصة الكلام والفقه، وكانت أجوبة الهادي التي جمعها ابنه محمد المرتضى في خمسة أجزاء ب
كثرتها ومن ثم على الصلة الوثيقة التي كانت تربط بين الإمامين، ولم تكن مذاكرة علمية فحسب
مشاركة في الجهاد، إذ يقال إن بعض الطبريين قد حارب مع الهادي في اليمن وبخاصة ضد القرامطة.

وتثير تلك الصلة الوثيقة قضية قيام إمامين في وقت واحد، وهي قضية سبق أن أيدها زيد ولكن
بعده أئمة المذهب، ولا تفيد هذه المعارضة تناقضاً بين الرأيين لأن القائلين بقيام إمامين اشترط
الطريق – واليمن والديلم متباعدان أقصى التباعد – والدافع إلى ذلك كما سبق القول تعدُّدُ الثورات
الدولة القائمة عن القضاء عليها، وذلك ما كان فإن قيام الحركتين في زمنين متقاربين، بل في زمن
أدخلنا في الاعتبار الدعاة قبل قيام الناصر، قد مكن لهما من الانتصار والاستقرار.

والقائلون بجواز قيام إمامين في وقت واحد اشترطوا كذلك أن يتنازل أحدهما للآخر إذا اتسعت الر
تسيطر عليها كل منهما إلى أن تتقاربا، إذا أمكن إسقاط الدولة التي يجاهدان معاً ضدها، وغالباً
الحق لأسبقهما، ولما لم تتسع الرقعتان حتى تتقاربا ولما لم تسقط الدولة العباسية فالهادي والنا
حق لم يعترض على أيهما أحد من القائلين بإمام واحد.

وبعد، فإنه ينبغي التنويه بالفضل العظيم لهذا الإمام الجليل. افتتحت الديلم منذ عهد عمر، و
أهلها على ديانة المجوس وأعيد افتتاحها في عهدي المنصور والمأمون، ومع اتخاذ المأمون مرو مق
ومع قرب مرو من الديلم وطبرستان، فقد بقي غالب أهلها على دينهم لأن ولاة العباسيين عليها كا
سيئة لا يهمهم إلا الجباية، ولقد قالها عمر بن العزيز: لقد بعث الله محمداً داعياً لا جابياً، وذلك
الإمام الناصر فدخل الناس في دين الله أفواجاً، بل أصبحوا كما يقول: يناظرون في العدل والتوحيد
إليهما محتسبين ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر كما أصبحوا يقاتلون معه ضد عدوه وعدوه

ولقد عرفت الديلم وطبرستان من بعد الناصر مفكرين إسلاميين وأدباء يكتبون بالعربية أسهمو
وافر في الفكر الإسلامي وفي التراث العربي، سنذكر منهم الصاحب بن عباد.

فسلام على الناصر مع المجاهدين، فلقد كان حقاً "الناصر للحق".

3 – بنو بويه في بغداد والصّاحب بن عباد

1 – بنو بويه:

تجمعت عدة عوامل ساعدت على قيام تلك الدولة الزيدية التي كان لها شأن وسلطان حتى على ال
بغداد، فمنذ أن استعان الخليفة المعتصم بالأتراك واحتل هؤلاء مراكزهم في الدولة وهيمنوا على شؤ
ذلك الشعوب الأخرى وبخاصة الفرس الذين كانت لهم السيادة من قبل منذ قامت الدولة العباسية
المأمون، فانقسمت الدول العباسية إلى دويلات وقامت دولة فارسية في بلادهم على الأقل، ف
الطاهرية على خراسان (205 – 259هـ) والصفاوية على فارس (254 – 290) ثم السامانية على بلا
النهر (261 – 389) والزيدية على جرجان (266 – 434)، ثم استولت دولة بني بويه على الديلم و
ثم فارس والعراق (334 – 447هـ)، وأصلهم من الديلم الذين أسلموا وتزيدوا على يدي الناصر الأطر

ويختلف المؤرخون حول نسبهم، فأرجعه بعضهم إلى أحد ملوك الفرس الساسانيين، بينما انتش
الثلاثة عماد الدولة علي بن بويه فحكم فارس والأهواز وركن الدولة الحسن بن بويه فحكم الري
وجرجان، ومعز الدولة أحمد بن بويه وقد حكم العراق[191]، ويقال إن الخليفة العباسي المستكفي
الذي خلع عليهم هذه الألقاب، ويقال إن معز الدولة فكر في خلع الخليفة لاعتقاده – وهو معتقد ا
أن الخلفاء العباسيين مغتصبو حقوق العلويين منذ أن اغتصب أبو العباس السفاح وأبو جعفر المنـ
محمد النفس الزكية في الخلافة، ولكن بعض خواص معز الدولة أشار عليه ألا يفعل: إنك اليوم م
تعتقد أنت وأصحابك أنه ليس بأهل للخلافة ولو أمرتهم بقتله لقتلوه مستحلين دمه، ولكنك متى
بعض العلويين كان معك من تعتقد أنت وأصحابك صحة خلافته فلو أمرهم بقتلك لفعلوا، فأعـ
عزمت عليه وانفرد بالسلطان[192]، وهكذا تغلب الطمع في السلطة والانفراد بها على الإيمان بالمعتـ
الخليفة طوع بنانهم، ومن ثم بدأوا بحملة إرهاب على الخلفاء إذ دخل معز الدولة على المستكفي
اثنان من أهل الديلم منه، وظن الرجل أنهما يريدان تقبيل يده ولكنهما جذباه من السرير وطرحاه
سيق إلى السجن حيث سبلت عيناه وانتهبت دار الخلافة، وعين معز الدولة المطيع لله خليفة بعد
عليه تماماً وقرر له مائة دينار يومياً نفقة له، ولم يكن للخليفة إلا الخطبة والسكة، بل إنه حين غضـ
الدولة على الطائع[193] أوقف الدعاء له في الخطبة شهرين ثم أعادها بعد تسوية الخلاف.

ولم يكن سلطان بني بويه على الخلفاء هو المظهر الوحيد لضعف الدولة، وإنما زادها ضعفاً
الأتراك استرداد سلطانهم ثم الحرب بين بني بويه والحمدانيين في الموصل والشام.

وثالثة الأثافي الصراع بين أفراد الأسرة الواحدة من بني بويه، كقتل عضد الدولة المنصور بختيار ع
ونزاع أبي كاليجار مع أخيه شرف الدولة بن عضد الدولة ومنافسة بين شرف الدولة وبين عمه فخر
وحينما توفي بهاء الدولة، الذي سبق أن خلع الخليفة الطائع وبايع أو عين القادر بالله عام 381 – ـ
سلطان الدولة الذي دخل في صراع بينه وبين قدوم الدولة أبي الفوارس، وحرب ثانية بينه وبين أخ
الدولة، كل ذلك مما كان ينذر بنهايتهم وبازدياد نفوذ الأتراك السلاجقة للتخلص منهم.

وقد عرف كثير من السلاطين البويهيين بالجبروت والطغيان، لا يعزل الخلفاء في مهانة بالغة فحـ
في مصادرة الإقطاعيات وسفك الدماء لأدنى شبهة، حتى كانت وفاة بعضهم تثير الشماتة فقيل في أحـ
كان معتبراً في حياته لما صار عبرة في مماته، وقيل: إنما سلبك من قدر عليك[194].

ماذا بقي من مظهر زيدي في مثل هذه السلطنة؟ لا شيء غير رسوم وأشكال: الاحتفالات الرسمية ب
الشيعية مما أثار أهل السنة وأدى إلى قيام الاضطرابات الطائفية بينهما، سير الوزراء حفاة الأقدا
فرسخ حتى من مشهدي الإمام علي في النجف والشهيد الحسين في كربلاء[195]، قدسوا الأموات بعد
قيمهم ومبادئهم التي من أجلها استشهدا، فأين معز الدولة من الناصر الأطروش: ذلك سلطان وه
وهذا ما نعنيه من القول: والوا أئمة آل البيت ولم يوالوا قيمهم ولا مبادئهم.

2 – الصاحب بن عباد: (326 – 385هـ)

لو شق قلبي يرى وسطه		سطران خطّا بلا كاتب
العدل والتوحيد في جانب		وحب آل البيت في جانب

(الصاحب بن عباد)

كانت الدولة العباسية منقسمة إلى دويلات. كان الملك في شمال إفريقية للعبيديين، ومنها انتقلوا
وأسسوا الدولة الفاطمية، وكانت مصر – قبلهم – مع الشام في أيدي الأخشيديين، وكانت حلب
الأعلى تحت إمرة بني حمدان، وامتد نفوذ القرامطة إلى عمان والبحرين وبادية البصرة، وكان السـ
يحكمون خراسان وما وراء النهر ومقر ملكهم مدينة بخارى، ثم كان الأمر في العراق وفارس للديلم و
فيها – كما سبقت الإشارة – لبني بويه، ولم تكن للخليفة إلا سلطة اسمية.

ومع هذا الانقسام السياسي للدولة العباسية فقد كان القرن الرابع الهجري من أخصب قرون
الإسلامية في مجال الفكر، ذلك أن مظاهر القوة في الحضارة الإسلامية كانت تشع كلها من الديـ

كانت تنحر فيها مظاهر الضعف بسبب من السياسة التي أورثت المسلمين العداوة والبغضاء، بؤ
شيعاً وبسببها انقسموا دويلات.

أريد أن أقول إن دولة بني بويه إذا كانت صورة قاتمة للتشيع الزيدي فإن أحد وزرائها وهو الص
عباد كان بفكره وأدبه صورة مشرقة، ذلك أن بني بويه بالرغم من سوء تصرفاتهم وبالرغم من أن الس
لوثتهم بشرورها فقد كان معظمهم – ككثير من الفرس وقد كانوا أهل حضارة – شديدي الشغف
والعلم، لا يستوزرون أو يستكتبون إلا الأدباء والشعراء والكتابة حتى كان أشهر أدباء العصر من وز
عمالهم أو قضاتهم أو كتابهم، ومن هؤلاء ابن العميد والصاحب بن عباد وقاضي القضاة عبد ال
أحمد المعتزلي.

والصاحب هو أبو القاسم بن أبي الحسن عباد بن العباس بن عبد بن أحمد بن إدريس الطالقاني –
طالقان على بحر قزوين – كان أبو عباد معتزلياً صنف كتاباً في أحكام القرآن، وكان وزيراً لركن الد
تلقى الابن الأدب وعلوم الدين من الأب، كما تعلم من أبيه العميد وأبي الحسين أحمد بن فارس، و
الصاحب في الوظائف كاتباً لأبي الفضل ابن العميد ثم لمؤيد الدولة الذي لقب بالصاحب كافي الكفاء

ويعد الصاحب من كبار الأدباء، ولم يكن معدوداً بين أعلام المتكلمين إذ لم يعرف له في جليل
دقيقه قول انفرد به، وإنما كان يردد عموم أصول المعتزلة وعقائد الزيدية يمزجها أحياناً بموضوعا
والشعر كقوله:

كنت دهراً أقول بالاستطاعة وأرى الجبر ضلة وشناعة

فقدت استطاعتي في هوى ظبي فسمعاً للمجبرين وطاعة

وقوله أيضاً:

العدل والتوحيد مذهبي الذي يزهي به الإيمان والإسلام

وولايتي لمحمد ولآله ديني وحصن الدين ليس يرام

فهناك جعل الله مظفور القوى وعليه من سر القضاء ختام

وكان الصاحب محدثا فقيهاً لغوياً إلى جانب الأدب والكلام

وكان يحث على طلب الحديث وكتابته وروايته، وفي ذلك يقول: من لم يكتب الحديث لم يج
الإسلام.

مؤلفاته:

1 – الوقف والابتداء.

2 – مختصر أسماء الله تعالى وصفاته.

3 – نهج السبيل في الأصول.

4 – نصرة الزيدية (حققه الدكتور ناجي حسن).

5 – الإمامة، وفيه يذكر فضائل الإمام علي ويثبت صحة إمامة من تقدمه من الخلفاء الراشدين.

6 – المحيط (اللغة): ذكر ياقوت أنه عشرة مجلدات وذكر ابن خلكان أنه في سبعة وهو مرتب على المعجم.

7 – جوهرة الجمهرة (في اللغة أيضاً).

8 – رسالة في الكشف عن مساوئ شعر المتنبي.

9 – كتاب العروض الكافي.

10 – ديوان رسائله في عشرة مجلدات وقد حققها الدكتوران عبد الوهاب عزام وشوقي ضيف ون عشرين بابا وهي تشتمل على نصائح الصاحب ووصاياه إلى القضاة والعمال ينصحهم فيها بالالتزام بك وسنة رسوله وإجماع المسلمين أو بالاجتهاد في ما لم يرد فيه نص أو بالشورى، ويحدد أخلاقيات الق ينبغي الالتزام به.

11 – عنوان المعارف في التاريخ[197].

آراؤه في الإمامة:

1 – في أن الإجماع قد انعقد على حاجة الناس إلى إمام:

أطبق الصحابة على أنه لا بد بعد النبي في كل وقت من إمام يقيم الحدود ويسد الثغور ويحفظ ويقسم الغنيمة ويمنع من التظالم ويولي الأمراء والحكام. إنهم مع اختلافهم في عيان الأئمة لم يخ الحاجة إلى إمام ما، إنه لما اجتمع الأنصار في سقيفة بني ساعدة ولحقهم المهاجرون قالوا: منا أمي أمير، ولم يقل أحد منهم لسنا نحتاج إلى إمام، ولقد فزع القائلون بالاختيار عقب وفاة النبي إلى اخ اختاروه كما فزع أصحاب النص إلى أمير المؤمنين.

2 – وإنما يحتاج إلى الإمام لأداء الشرعيات دون العقليات:

إن الله إذ منّ على المكلف بالتمكين من أداء التكاليف العقلية من أقدار وإنعام بالجوارح ونصب فلا تأثير لوجود الإمام لأداء ما افترض على المكلف من هذه التكاليف العقلية، وإنما يلزم المكلف المؤدي إلى معرفة الأدلة على وجود الله ووحدانيته وعدله وعلى التفرقة بين الحسن والقبيح، ول للإمام بل لا حاجة إليه في معرفة العقليات، ولا يقال إن المكلفين بوجود الإمام يكونون أسرع إلى ا وأداء الواجبات طاعة له وانقياداً لأمره، وإلا احتاج العقلاء إلى كثرة من الأئمة كأن يكون في كل بلد زاجراً واحداً لا يكفي لانقياد المكلفين[198].

3 – والسمع لا العقل دليل معرفة الحاجة إلى الإمام:

وإذا كانت الحاجة إلى الإمام من أجل تنفيذ أحكام شرعية من إقامة الحدود وحفظ البيضة وتولب والقضاء وما يجري ذلك المجرى، ولما كانت هذه أموراً سمعية تعرف الحاجة إليها بالسمع دون الع السمع طريقاً أولى لمعرفة ما يحتاج إليها لأجلها.

ولا يقدم الصاحب بن عباد رداً مقنعاً على الاعتراض القائل بأن العقل يدل على معرفة الحاجة احترازاً من التظالم والتهارج، وحتى إذا كانت مهام الإمام تنحصر في تنفيذ أحكام شرعية فإن ذلك لا مع القول إن معرفة الحاجة إلى إمام إنما تتم بالعقل إلى جانب الشرع، فالذين لم تنزل إليهم شريعة و إليهم رسول يستشعرون بالحاجة إلى وجود حاكم، اللهم إلا إذا كان على الإمام مهام شرعية ليست حاكم. فإن تحديد هذه المهام إنما يكون بالشرع لا بالعقل.

4 – في الشروط التي ينبغي أن تتوفر في الإمام:

أن يكون ذكراً بالغاً عاقلاً مسلماً، عالماً بالأمور التي يحتاج فيها إلى الإمام، لا على نحو أن يك بجميع المعلومات على نحو ما تدعي الإمامية والمطرفية من الزيدية، لأن الإمام إنما يحتاج إليه لتنف مخصوصة من الشرعيات وما يتصل بها، ومن ثم يكفي أن يكون الإمام على درجة من العلم كأن يص أن يتولى القضاء، كما ينبغي أن يكون شجاعاً إلى الرتبة التي يجوز بها تولي إمارة الجيش[199].

ولا يجب أن يكون معصوماً كالرسول، ذلك أن عصمة النبي واجبة لأن الشريعة تعلم من جهته، الحال كذلك بالنسبة للإمام، وإنما حال الإمام كحال الأفراد والحكام والقضاة، وهؤلاء مطالبون ب بتشريع أحكام، ولا يقال إن عصمة الإمام واجبة، وإلا لجاز عليه الخطأ مما يجعله مفتقراً إلى إمام آ إلى ما لا نهاية، ذلك أن الله قد تعبدنا بتنفيذ أحكام شرعية مخصوصة، وإن الرعية ملتزمة بطاعة التزم الإمام بطاعة الله.

ولكن من يرد الإمام إذا أخطأ؟ إنه إن أخطأ الوالي أو الأمير رده الإمام فمن يرد الإمام إن أخطأ ما معصوم؟ لا يجيب الصاحب على ذلك إلا في حال الفسق. إنه إن أقدم على مثل ذلك وظهرت هذ منه عرف المسلمون بطلان إمامته والتمسوا غيره، فلا فصل بين الإمام والأمير في ذلك[200].

5 – في أن الإمامة إنما تكون للأفضل:

المقصود بالأفضل في الإمامة أن يختص المتقدم للإمامة بخصال لها مدخل في الأمور التي يحتا إلى الإمام – أي الأفضلية في ممارسة السياسة وشؤون الحكم وفقاً للشرع وليست أفضلية مطلقة يحت وقد يختلفون في تحديد المتصف بها – وتنقسم هذه الخصال إلى قسمين:

قسم يستحق به الإمام التعظيم والإجلال في باب الدين على ظاهر الحال دون باطنها[201] كالعلم الدين وفروعه وكالزهد والعبادة في الجهد ومنابذة الظالمين وفي القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن ال

وقسم من الخصال تستحب أن يمتدح بها الإمام كالشجاعة وثبات القلب والعلم بالسياسات الضبط التأني والصبر والسخاء في الأموال ووضعها في مواضعه فضلاً عن القرابة من رسول الله.

فمن كان أجمع لهذه الخصال وأشد تقدماً فيها فهو بالإمامة أولى، ولا يجوز العدول عن الأفضل من هو دونه على وجه من الوجوه[202].

والعلم بما يختص به الإمام من خصال الفضل إنما يحصل للخواص على التفصيل، بينما تعرفه على الجملة متى اختلط الإمام بالناس وعاشرهم وعرف هؤلاء أخباره.

فإن قيل: قد يختلف الناس في تحديد الأفضل فربما يشترك اثنان في الفضل ويختص كل واح بضرب من الفضل دون الآخر فتلتبس الحال فيهما ولا يمكن القطع بتفضيل أحدهما على الآخر بينه بينهما فضل إلا أنه يدق ويخفى، والرد على ذلك أنه كما لا يخفى على أصحاب أبي حنيفة حال أفضلهم في فقههم في كل زمان، وكذلك أصحاب الشافعي، وكذلك حال طوائف المتكلمين، وكذلك التجار وأصحاب الصناعات، كذلك الأمر في المشتغلين بالسياسة.

هذا واستحقاق الإمامة عند الزيدية مقصور على مذهب مخصوص وبيت مخصوص، ولا يخ الأفضل من أهل هذا البيت في أي زمان، لأن عدد من يصلح منهم للإمامة أقل من أن يقع اللبس فيه

أما إن التبس الأمر في اثنين لا يمكن الفصل بينهما في الفضل، وبلغ أحدهما من الخفاء ما تعا أحدهما عن الآخر في مزايا الفضل التي يعتد بها في الإمامة، فإن الأحق فيهما من سبق إلى الدعو

والتزمت الجماعة باتباعه، فإن لم يعرف أسبقهما واختار كل واحد منهما أن تكون الدعوة له دون ص
يصلح أحد منهم للإمامة لأن ذلك يدل على أن غرضهما طلب الملك دون القيام بإصلاح أمر الأمة[03]

6 – في أن الإمامة لا تكون بالنص الجلي ولا بالاختيار:

إنه إذا كانت بالنص لوجب أن يكون لنا طريق إلى معرفة هذا النص الجلي حتى يصح أن نكلف با
وطريق ذلك لا يخلو من وجهين: الضرورة أو الاكتساب، فلو كان طريقه العلم الضروري لوجب أر
الشيعة الإمامية في هذا العلم، إذ العلم الضروري مشترك بين الناس جميعاً، فإذا رجعنا إلى أنفسنا عل
هذا العلم، وليس طريقه الاكتساب إذ لم يرد الخبر بشيء من النص الجلي الذي يدعونه، والحوادث
التي تقع بمشهد الجمع العظيم لا يختص بمعرفتها قوم دون قوم إذا كانوا جميعاً مشتركين في سـ
الأخبار، فلم اختص الإمامية بالعلم بالنص على أئمتهم دوننا؟ ولا يقال في ذلك بالكتمان تقية وإلا لجـ
إن الرسول قد شرع أركاناً غير ما نعرفه ونسخ أحكاماً خفيت علينا لأجل الكتمان، ولا يقال إن النص
لقلة المعتنين بطلب نقله، لأنه لو كان كذلك لكان واجباً العلم به والعمل بموجبه، ولا يختص بذ
دون قوم[204] .

على أن الصاحب لا ينكر النص إلا على أئمة الإمامية الذين لا تقول الزيدية بإمامتهم، أما من قالوا
بالنص الخفي لا الجلي، فيستند بإمامتهم إلى حجتين:

الأولى: ذكر آيات وأحاديث يعدها الشيعة دالة على أفضلية علي مشيرة إلى إمامته كآية التصدق حا
ﭽ **ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ** ﭼ[المائدة: 55]. وحديث المنزلة[205] .

الثانية: اعتبار إجماع أهل البيت حجة، ولم يجمع أهل البيت إلا على إمامة الثلاثة[206] .

وينكر الصاحب على الإمامية أيضاً ظهور المعجزات من أئمتهم لأنها أمر اختص به الأنبياء دون
وإنما تقع المعجزات من الأنبياء لأنهم يدعون إلى شريعة لا تعلم صحتها إلا من جهتهم بينما الأئمة
لا مشرعون، مثلهم في ذلك كمثل الأفراد والولاة لا يقتضي الأمر ظهور المعجز من قبلهم، والمعـ
مناقض للعادة، فلو وقعت من كل إمام لكثر وقوعها ولما كان ذلك ناقضاً للعادة ولا مفضياً إلى تصد
دعواهم.

ولقد نقلت الإمامية الإمامة من الأب إلى الابن – باستثناء الحسن والحسين – بينما الإمامة ليست
تستحق على وجه الإرث ولا تجري مجراه، إنها لو كانت كذلك لأصبحت حقاً مقسوماً بين الو
المستحق للإمامة عندهم واحد من أولاد الإمام تناوله النص دون غيره.

كذلك لا تكون الإمامة جزاء على الأعمال، لأن في الإمامة تكاليف ومشقة زائدة فلا يجوز أن تكون ة

أما أن الإمامة لا تثبت بالاختيار فذلك لأنه لم يرد بذلك شرع فضلاً عن أنه إن انتظر الإمام حتى
المسلمون أو أهل الشورى منهم فإنه لا بد من أن يغتصب الأمر أحد الظلمة أو يقيم الظلمة المستو
المسلمين رجلاً لا يصلح للأمر وذلك ما كان في أغلب أزمان التاريخ السياسي.

7 – في أن الإمامة إنما تثبت بالدعوة:

المقصود بالدعوة أن ينتصب المتصف بجميع أوصاف الإمامة للقيام بالأمر ويتجرد لمباشرته ولا
عنه ولا يهادن الظلمة ولا يختار الركون تحت رايتهم، ولا يجوز أن تعقد الإمامة من علم عنه خلا
الأمور، فإن علمت عنه هذه الأحوال ولم يكن هناك من هو أولى منه وجب العقد له والرضا به.

ولا بد في ثبوت إمامته إلى جانب اجتماع الأوصاف التي بها يصلح كونه إماماً من سبب موجب
وليس هذا السبب هو النص أو الاختيار إذ قد بينا بطلانهما، وإنما سبب الوجوب قيام الإمام بالدعو
والانتصار للأمر ومباينة الظالمين فلا يختار الركون تحت رايتهم وإنما أن يتجرد للأمر بالمعروف وا
المنكر، ولا يكون إماماً من يغلق بابه ويرخي الستر دونه ويرضى بأنه تجري عليه أحكام الظلمة، ولم
بمعروف ولم ينه عن منكر.

ومتى أظهر الإمام الدعوة وانتصب للقيام بالأمر لزم جماعة المسلمين الذين بلغهم أمره أن يعرفوه
إجابته ونصرته ومعاونته والمبادرة إلى طاعته، تلزم العامة معرفته على وجه الجملة كما تلزم الخا
التفصيل لقول الرسول عليه الصلاة والسلام، (من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية). ا
الأرض ممن يصلح للإمامة من أفاضل أهل البيت، وإن أحوال الدنيا هي الأحوال المعهودة من غلبة
واستيلاء أهل البغي الذين لا يكاد يتمكن الإمام من دفعهم وتطهير البلاد منهم إلا إن أعانه جد
المسلمين.

8 – في أن الإمام في كل زمان يجب أن يكون واحداً:

يدل على ذلك إجماع الصحابة، إذ هم مع اختلافهم في أعيان الأئمة لم يختلفوا في أن من تثبت
يجوز أن يشاركه فيها غيره، وذهب القائلون بالنص إلى أن المنصوص عليه واحد، وفزع أصحاب الا
اختيار واحد، أما قول الأنصار يوم السقيفة: منا أمير ومنكم أمير، ومع أنه كان يدل على أنهم يعتقد
وجود إمامين في وقت واحد، ومع أن المهاجرين لم ينكروا عليهم نفس القول وإنما ردوا عليهم من و
إلا أن الإمارة غير الإمامة، وجائز كون أميرين في وقت واحد، فكان غرض الأنصار أن يتبنى أمر الإ
الإمارة دون الإمامة.

وهكذا من الظاهر المعلوم أنها لواحد سواء أكان ثبوتها بالنص أم بالاختيار، واستمر ذلك أيام التاب
بعدهم.

وأما خلاف بعض الزيدية لهذا الرأي وما يحكى عن قيام الناصرللحق الحسن بن علي في بلا
وطبرستان عام 284هـ بينما كان الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين داعياً إلى نفسه ببلاد اليمن
280هـ فظاهره لا يقضي القول بجواز كون إمامين في وقت واحد، لأنه إذا كان اثنان من أفاضل أه
في طرفين متباعدين ودعا كل إلى نفسه فعلى من قرب من كل واحد منهما أن ينصره حتى لا يضي
بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى أن تتقارب الرقعتان المحكومتان من كل منهما فيسلم أحده
إلى صاحبه.

9 – في أن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب أفضل الصحابة:

بعث رسول الله يوم الاثنين وأسلم علي يوم الثلاثاء، وقد أسلم وهو ابن ثلاث عشرة سنة لا ،
تسعاً، فلا حجة لمن زعم أنه أسلم قبل البلوغ، أو أنه أول من أسلم من الصبية وأبو بكر أول من أ
الرجال، هذا وقد اجتمع فيه من خصال الفضل ما تفرق في غيره من الصحابة، فمن اتصف من
بالعلم لم يتصف بالشجاعة، ومن اتصف بالشجاعة لم يتصف بالعلم، وقد نقلت عنه من الم
مختلف مسائل الدين ما لم ينقل من غيره.

فإذا وجبت الإمامة للأفضل فعلي هو الإمام بعد النبي، وإذا كان لم يطلب لنفسه زمن أبي بكر فلأن
مؤيديه في الطلب بالإمامة بين اثنين: متدين لا يثق بقوته كعمه العباس الذي قال: امدد يدك أباي
قيل للناس: بايع عم رسول الله ابن أخيه لم يختلف عليك اثنان، أو قوي لا ثقة بدينه كأبي سفيان،
رد علي بيعته قائلاً: طالما طلبت في الإسلام الغوائل، لقد أراد علي كي يطالب بحقه متديناً قوياً لذا
كان عمه حمزة حياً أو أخوه باقياً[207].

وكل من قال بإمامة علي بعد النبي قال بإمامة ولديه الحسن والحسين من بعده، ذلك أن لهما من
بالولادة من النبي ما يستحقان به الإجلال والتفضيل، وقد قال فيهما الرسول عليه السلام: إني تارك
إن تمسكتم به لم تضلوا: كتاب الله، وعترتي أهل بيتي.

10 – في الدلالة على إمامة زيد بن علي:

كان الإمام زيد أفضل أهل عصره، جمع جميع خصال الفضل متميزاً عن سائر أهل البيت إذ لم
فيها، فقد كان من الفضل والعلم والدين والورع والسخاء والشجاعة والمعرفة بالسياسة بالمحل الذ
معه أن يكون إماماً.

أما دعوى الإمامية بإمامة غيره من أهل الفضل فباطلة لأنهم لم يتعرضوا لبني أمية بل كانوا يتقو
ومن يكون هذه صفته لا يصلح للأمر، وقد كان فضلاء العترة مجتمعين على طريقة سديدة م
بعضهم لبعض وتقديم مفضولهم لفاضلهم، فقد أذن جعفر الصادق لولديه محمد وعبد الله بال
محمد النفس الزكية، ولا صحة لدعوى الإمامية أن زيداً قد خرج داعياً إلى الرضا من آل محمد قاص
جعفراً، وإنما يعني بذلك نفسه.

والقول بإمامته لا يخالف فيها سوى الإمامية، أما القائلون بالاختيار فإن رأيهم أن الواحد مم
للإمامة إذا بايعه آخر برضا أربعة من أهل الحل والعقد – وربما أثبت بعضهم العقد بأقل من هذا
فقد صحت إمامته ولزم سائر المسلمين الانقياد له والرضا به، وقد بايعه عليه السلام – من
المسلمين وعلمائهم وفقهائهم عدد لا يحصون، وليست الزيدية في القول بإمامته أولى من المعتزلة
معتزلة بغداد، ولا المعتزلي أسرع إلى تأييده من المرجئ ومن الخارجي، فكانت بيعته عليه السلام مش
فرق الأمة على اختلافها. ولم يشذ عن بيعته غير الإمامية الذين ادعوا النص، وأئمة أهل البيت من ه
براء.

ولم تجتمع الفرق على تأييده إلا لاجتماع خصال الفضل فيه مما تفرق فيهم، ثم تميزه عنهم بما
فيهم، إذا ذكر المتكلمون فهو مثلهم، ويذكر مع الفقهاء ورواة الحديث إذا ذكروا، وله اختصاص
القرآن ووجوه القراءات، بل قراءة منفردة مروية عنه، أما تميزه عن سائر أهل البيت في عصره فه
عليهم في الشجاعة والثبات وقوة القلب والرغبة في الجهاد والتشدد على الظالمين، وقد قال تعالى:
95] فلم يشاركه أحد من أهل البيت في السبق إلى الجهاد ونيل الشهادة على الوجه الذي ناله.

ومما يدل على فضله إمامة من سلك طريقه كابنه يحيى وكمحمد النفس الزكية وأخيه إبراهيم ثم
الرسي ويحيى بن الحسين[208].

تعقيب:

ليس في هذه الآراء ما يرفع الصاحب إلى عداد كبار المتكلمين، وإنما أفردت له فصلاً لأنه لا ب
يذكر بنو بويه حين تذكر دول الزيدية، فإن ذكر بنو بويه فالصاحب بن عباد هو وزيرهم الأشهر و
الأكبر، وقد انضم كثيرون إلى المذهب الزيدي تقرباً إليه وتأثراً به.

الباب الرابع

التيار الزيدي المشايع للمعتزلة

الفصل الرابع

بين الزيدية والمعتزلة

ما من فرقة ارتبطت بالمعتزلة على النحو الوثيق الذي ارتبطت به الزيدية بدور جليل إذ احتفظت ب
المعتزلة وحافظت على تراثهم.

1 – أخذ الإمام زيد عن واصل بن عطاء أصول الكلام، ويقال إن الأخ الأكبر محمد الباقر قد عا
لأخذه العلم ممن يجوز الخطأ على جده – علي بن أبي طالب – في حروبه، ولا تشير المصادر التي تر
الواقعة إلى رد زيد على أخيه، غير أن مسار كل من الفرقتين – الزيدية التي يمثلها زيد والاثني عش
يمثلها الباقر – يمكننا من معرفة بعض المؤثرات ما دمنا لا نعرف تبرير زيد في صلته بواصل:

أ – أنه لا ضير في تلقي أصول علم من أهله حتى لو كانوا مخالفين لمعتقد الزيدية في الإمامة والإ
العلم لدى الخصوم[209].

ب – انفتاح الزيدية على سائر المذاهب وبخاصة المعتزلة في الأصول والأحناف في الفروع، أما
فللسبب السابق وأما الأحناف فليس لأن المذهب الحنفي هو مذهب ألأغلبية الساحقة للمعتزلة
وإنما لأن الإمام أبا حنيفة قد أيد زيداً في خروجه فضلاً عن مدارسات بينهما في الفقه، أريد أن أقول إ
الفقه الزيدي على الحنفي قد أدى بدوره إلى تقارب الزيدية من أهل السنة، حتى أصبح المذهب الزيد
مذاهب الشيعة إلى أهل السنة وأكثرهم اعتدالاً في نظرهم. إن الانفتاح قرين الاعتدال كما أن الانغلا
التعصب. ولقد بدأ الإمام زيد هذا الانفتاح على المعتزلة والأحناف فأصبح الاعتدال سمة رئيسية للمذ

ج – ومن جهة أخرى عبرت عبارة الإمام الباقر عن اتجاه أصيل في التشيع الاثني عشري: انغلاق
وعدم جواز أخذ العلم عن المخالفين، لا ينقض هذه القاعدة تلقي التشيع الاثني عشري أصول الد
مرحلة متأخرة، فقد كانت لذلك أسباب أخرى أهمها عداء أهل السنة – أشاعرة وأهل سلف –
المعتزلة والشيعة مما أدى إلى تقارب الشيعة الاثني عشرية مع المعتزلة، وتبني أصلي التوحيد والعدل.

يهمني من هذه المقارنة بيان انفتاح الزيدية والتقائها مع المعتزلة منذ البدء.

2 – واستمرت هذه الصلة الوثيقة على مستوى الفكر والأشخاص، أما على مستوى الفكر فقد تبن
أصولاً أربعة من الأصول الخمسة للمعتزلة واستبدلت بالمنزلة بين المنزلتين مبحث الإمامة الذ

امتداداً لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

واستبعاد أصل المنزلة بين المنزلتين راجع إلى أنه لم يرق لدى بعض أئمة الزيدية ومفكريهم، إذ
فاعل الكبيرة كافراً كفر نعمة، ويبدو أن ذلك كان رأي الإمام زيد نفسه، وذلك يتسق تماماً مع المذه
مبدأ الخروج، أنه يتعذر الخروج على الظالمين ومحاربتهم إلا أن اعتبروا كفاراً، لأن اعتبارهم مسلم
عليهم دماءهم ووفقاً للحديث كل المسلم على المسلم حرام، دمه وماله وعرضه، ويستند أئمة الـ
تكفيرهم فاعل الكبيرة كفر نعمة لا كفر شرك إلى واقعة استفسار أحد أنصار علي بن الحكم عن
وأتباعه فرد عليّ عليه: لا والله ما هم مشركون... ولكنهم كفروا بالأحكام وكفروا بالنعم.

ما كانت الزيدية إذن تحذو حذو المعتزلة في كل الأصول، وما كان أصل المعتزلة بين المنزلتين هـ
الذي فارق فيه الزيدية المعتزلة، إذ لم يبالغ الزيدية مبالغة المعتزلة في تعليل أفعال الله، كما أنك
الوجوب على الله وإن جعلها بعضهم الوجوب من الله.

خلاصة القول أن المعتزلة كانوا أهل فكر ونظر بينما غلب على الزيدية جانب العمل، ولذا لم يجار
المعتزلة في مسائل دقيق الكلام كالحديث في الجزء والكمون والمداخلة إلى غير ذلك من المسائل الـ
وشغلوا عن ذلك بمبحث الإمامة.

وغلبة الجانب النظري على المعتزلة هو ما جعل حديثهم عن الأصل العملي الوحيد بين أصولهم
الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر – لا يرقى إلى مستوى حديثهم عن التوحيد والعدل.

وغلبة الجانب العملي لدى الزيدية هو ما جعلهم يفيضون في الكلام عن الأمر بالمعروف والنهي عن
ويطورونه ثم يجعلون الإمامة بما تتضمن من ضرورة الخروج تطبيقاً وامتداداً له.

على أن هذه الاختلافات لا تنفي موافقة الزيدية للمعتزلة في معظم الأصول، وإن كانت عبارة الشـ
تقتضي التحفظ لا الموافقة التامة، إذ يقول: إنهم – أي الزيدية – يرون رأي المعتزلة في الأصول
حذوهم ويعظمون شيوخ الاعتزال أكثر من تعظيمهم أئمة أهل البيت[210].

وأما الصلة الوثيقة بين الفرقتين على مستوى الرجال، فإن أئمة الزيدية البارزين كانوا على صلة وثـ
عاصروهم من المعتزلة، ولقد ذكرنا صلة زيد بواصل، كذلك كان الهادي يحيى والناصر الأطروش على
طيبة بأبي القاسم البلخي، ولعل هاتين الصلتين من أسباب تقدير الزيدية بعدهما لكل من أبي هاشم
وأبي القاسم البلخي.

3 – ولقد كانت هناك دواع عملية لهذه الصلة الوثيقة، فلم تكن فقط مجرد توافق فكري، المصادر التاريخية إلى أن جماعة من المعتزلة على رأسهم واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وحفص قد قصدوا جعفر الصادق بعد مصرع الخليفة الأموي الوليد بن يزيد (126هـ) يطلبون منه مواف مبايعة الإمام الزيدي محمد النفس الزكية، يقول عمرو بن عبيد: قتل أهل الشام خليفتهم وتشت فنظرنا رجلاً له دين وعقل ومروءة هو محمد بن عبد الله بن الحسن فأردنا أن نجتمع معه ونظهر أ وندعو الناس إليه فمن بايعنا كنا معه وكان معنا، ومن اعتزلنا كففنا عنه ومن نصب لنا جاهدناه[211].

نص يبين رأي شيوخ المعتزلة في إمام من أئمة الزيدية، وحقيقة لم يلق محمد النفس الزكية مثل ها بعد استيلاء العباسيين على الحكم، ذلك أن عمرو بن عبيد لم يخرج على أبي جعفر المنصور، غير أن يؤيد المنصور، فحينما طلب الأخير منه أن يحضر مجلسه قائلاً: أعني برجالك، رد عمرو: ارفع را يتبعك أهله.

وحين انتقل إدريس بن عبد الله إلى المغرب فإن قبيلة "أوربه" التي استجابت لدعوته وسارعت إل كانت مهيأة لذلك نتيجة تأثرها بالفكر المعتزلي، إذ كان واصل بن عطاء (ت 131هـ) قد بعث إل تلاميذته وهو عبد الله بن الحارث، هكذا مهد الفكر الاعتزالي لأول دولة زيدية في العالم الإسلامي.

4 – ولم يكن هذا التأثير والتأثر في اتجاه واحد – من المعتزلة إلى الزيدية – وإنما كان متبادلاً، ذلك – ذلك الميل إلى التشيع بين معتزلة بغداد حتى أطلق عليهم اسم "متشيعة المعتزلة"، لق معظمهم علياً على أبي بكر وأدانوا أصحاب الجمل وتبرأوا من معاوية وعمرو بن العاص، بل وخاض في مبحث الإمامة على طريقة الزيدية، ولقد جر على بعضهم هذا التشيع ما جره على الشيعة من ا فحبس بشر بن المعتمر زمن هارون الرشيد بتهمة الميل إلى الرفض.

هذا وقد نقض أبو جعفر الإسكافي كتاب "العثمانية" للجاحظ الذي حاول فيه الدفاع عن عثما نقض الإسكافي انتصاراً للشيعة، وكان أبو القاسم البلخي حلقة الاتصال بين المعتزلة الخلص وبين المعتزلة ممن جاءُوا بعده، وساد تيار التشيع الفكر المعتزلي زمن بني بويه حتى أصبح قول الصاحب

لو شق قلبي يرى وسطه سطران قد خطا بلا كاتب

العدل والتوحيد في جانب وحب أهل البيت في جانب

معبراً عن جمع غفير من المعتزلة وأغلبية ساحقة من الزيدية.

وبالرغم من محاولة القاضي عبد الجبار تمثيل الاعتزال الخالص وصد تيار التشيع الذي جرف الم
جاءت آراؤه في الإمامة مخالفة للفكر الزيدي، إلا أن تيار التشيع كان جارفاً حتى جاء أغلب تلامذت
أذكر منهم: أبو يوسف عبد السلام بن محمد القزويني، وأبو القاسم إسماعيل بن أحمد البستي شيخ
في العراق وتابع الإمام المؤيد بالله أحمد بن الحسين بن هارون ثم الشريف الرضيّ والشريف المرتضى
يدينان بالتشيع الاثني عشري[212].

كان الاعتزال الخالص قد خبا وأفل نجمه ليحمل التراث معتزلة متشيعون أو شيعة معتزلية.

5 – وبالرغم مما جره معتزلة بغداد على الاعتزال كله من اضطهاد بسبب إثارتهم مشكلة خلق القرآ
جاء رد الفعل منذ زمن المتوكل عنيفاً فإن ميلهم إلى التشيع هو الذي أبقى الاعتزال تراثاً بعد أن اندثر
فقد كاد يقضي تماماً على فكر المعتزلة لولا تشيع متأخريهم، لقد أحرق العامة كتبهم ومصنفاتهم ح
نفقد كل أثر أو مصنف لمعتزلي، كان تيار القضاء على تراث المعتزلة في القرنين الخامس والسادس ف
موطن الاعتزال جارفاً لولا أن تسربت بعض كتب المعتزلة من العراق إلى اليمن على يدي القاضي ج
أحمد بن عبد السلام (ت573هـ) شيخ الزيدية ومتكلمهم في اليمن، كان خلافاً قد حدث في الب
إمامهم المتوكل على الله أحمد بن سليمان بين الزيدية وبين إحدى الفرق المنشقة عليها وهي المطرف
الإمام بداعيته إلى العراق حيث وجد الزيدية مشايعين للمعتزلة بعامة ولأبي هاشم الجبائي وأبي القاس
بخاصة، تتلمذ القاضي جعفر على شيخ الزيدية في العراق زيد بن الحسن البيهقي، عاد القاضي ج
اليمن مصاحباً شيخه البيهقي ليستعين به على فض الخلاف حاملاً معه كتب المعتزلة ليحتج
المطرفية، وكان ذلك عام 544هـ، ولم تكن اليمن تعرف قبل ذلك التاريخ كتباً للمعتزلة، ولما عاد الب
العراق صحبه القاضي جعفر لإتمام القراءة على يدي تلميذ البيهقي القاضي أبي الحسن أحمد بن أبي
الكوفي، ثم عاد القاضي جعفر بعد ذلك إلى اليمن بالعلوم التي لم يصل بها سواء من علوم الأصول
والمعقول والمسموع وعلوم القرآن العظيم[213]، ومنذ ذلك الوقت اشتهر مذهب المعتزلة وعرفت
اليمن.

وقام الإمام المنصور بالله عبد الله بن حمزة (614هـ) بإرسال دعاته إلى خارج اليمن لاستنسا
والمصنفات وخاصة مؤلفات المعتزلة، وبذلك حفظت لنا مكتبات اليمن العامة والخاصة تراث المع

هذا فضل للزيدية على المعتزلة لا ينسى ولا ينكر، كانت معلوماتنا عن المعتزلة مأخوذة ع
خصومهم الذين شوهوا آراءهم أشد تشويه إلى أن جاءت بعثة ثقافية من الجامعة العربية إلى ال
1954 وأخذت على عاتقها نسخ وتصوير مخطوطات المعتزلة ونشرها فأحيت بذلك تراثا ما كان لي
لولا اليمن ولولا الزيدية.

الفصل الثاني

لقاء متبادَل معتزلي تزيد الحاكم الجشمي

413 – 494هـ

"لو قوبل جميع من في العالم بعد الأنبياء مع علي لرجح عليهم".

(الحاكم الجشمي)

المتكلم المعتزلي ثم الزيدي أبو السعد المحسن (لفتح الحاء) بن محمد بن كرامة الجشمي (بضم البيهقي، كان حنفي المذهب معتزلياً ثم تحول إلى المذهب الزيدي بعد أن أخذ عن أحد أئمتهم[214].

له مصنفات كثيرة في فنون عديدة منها:

1 – الإمامة على مذهب الزيدية.

2 – العيون وشرحه (في علم الكلام) ويعد من أهم كتبه.

3 – تنزيه الأنبياء والأئمة.

4 – تنبيه الغافلين على فضائل الطالبيّين (في مدح علي وذريته).

5 – التأثير والمؤثر في علم الكلام.

6 – الانتصار لسادات المهاجرين والأنصار.

7 – تحكيم العقول في الأصول.

8 – التهذيب في التفسير (من أهم كتب المعتزلة في التفسير وأحسنهم تصنيفاً وعنه أخذ الزمخ الكشاف).

9 – السفينة في علم التاريخ (تاريخ للأنبياء والصحابة وأئمة أهل البيت في 4 مجلدات).

10 – الأسماء والصفات.

11 – رسالة أبي مرة إلى إخوانه المجبرة.

12 – المنتخب في فقه الزيدية

13 – جلاء الأبصار في علم الحديث[215].

وهكذا يتبين أن الحاكم كان عالماً في التفسير والحديث والفقه والكلام، وترجع أهمية الحاكم وم
عاملين:

1 – أن تفسيره هو أهم مرجع استند إليه الزمخشري في الكشاف[216] بل قيل إن تفسير الكشاف
التفسير بزيادة تعقيد، يورد الآية ويذكر القراءة من بين القراءات السبع ثم يذكر اللغة ثم النظم ث
ذاكراً آراء المفسرين ثم يذكر أسباب النزول ثم الأحكام المستنبطة من الآية.

2 – أن كتبه الكلامية قد اعتمد عليها ابن المرتضى اعتماداً كلياً سواء في تصنيفه الفرق الإسلامية م
نظر الزيدية أو في الآراء الكلامية، وابن المرتضى من أهم متكلمي الزيدية وكتاب الفرق على الخصوص

ويرجع اهتمام مفكري الزيدية في اليمن بكتب الحاكم الجشمي إلى أنه حين ألف كتاب (شرح العي
على مذهب الاعتزال، وكان يرى تقديم الخلفاء الثلاثة على علي، وأن البيعة طريقها العقد والاختيا
بدر الدين بن الوليد القرشي أحد تلاميذ القاضي جعفر بن عبد السلام (من أكبر علماء الزيدية
السادس) كتاب منهاج السلامة في مسائل الإمامة للرد عليه.

وقد تتلمذ عليه القاضي إسحاق بن عبد الباعث وابنه محمد من علماء اليمن، كما روى عنه أب
الديلمي شيخ القاضي جعفر بن عبد السلام.

مات مقتولاً في مكة عام 494هـ، وقد قيل أنّ سبب قتله الرسالة التي ألفها (رسالة الشيخ إبليس إل
المناجيس).

آراؤه الكلامية بوصفه معتزلياً:

أولاً: الإلهيات:

1 – في حدوث الأجسام:

الدليل على حدوث الأجسام أنها لم تخل من أعراض المحدثات ولم يتقدم الجسم عليها فوجب
حكمه في الوجود كحكمها، تتبنى هذه القضية على أربع دعاوى: أُولاها: أن ههنا أعراضاً غير الأجسام
أنها محدثة، وثالثها: أن الجسم لا يخلو منها، ورابعها: أن الجسم إذا لم يسبقها فإنه يجب أن يكو
مثلها، لقد وجد في حال وجودها فحظه في الوجود كحظها[217].

2 – **في وجود محدث العالم والأجسام:**

الدليل أن الأفعال محدثة من جهتنا وتحتاج إلينا في إحداثها كذلك الأجسام، وأنها إذا شاركت الا
الحدوث فقد وجب أن تشاركها في الحاجة إلى محدث، ولنا في إثبات محدث العالم طريقتان: إحد
نثبت في الشاهد محدثاً لنقيس عليه الغائب، مبني على أنها تتعلق بمحدثها، وثالثها: أنها تعلقت
إحداثها، ورابعها: أن مشاركها في الحدوث شاركها في الحاجة إلى محدث، ولما كانت الحوادث
مفتقرة إلى محدث في الشاهد فقد أمكن قياس الأجسام بدورها إلى محدث.

الطريقة الثانية: أن الأجسام قد حدثت مع جواز أن لا تحدث فترجيح حدوثها على عدمها إنما ي
مرجح هو محدثها.

3 – **في أنه لا يجوز أن يكون بين الله والعالم وسائط خلافاً للفلاسفة في قولهم بالعقول العشر**
للباطنية في قولهم بالإمام الكوني:

إنه لا يخلو أن يكون محدث العلم قادراً أو عاجزاً، والفعل من العاجز لا يصح، أما القادر فإنه لا
بقدرة من ذاته وإلا لم يكن قادراً وهو لا يفعل الفعل إلا مباشراً أو متولداً عن سبب لا متفقاً إلى و
مفروضاً.

4 – **ولا يجوز أن تكون النجوم مدبرة ومحدثة في العالم خلافاً للمنجمين:**

إنهم يقولون إن الكواكب حية قادرة، وهذا باطل، لأن الجسم لا يصح أن يفعل أو يحدث جس
والنجوم أجسام فلا يصح أن تفعل أو تحدث أجساماً، وإنها محدثة ولها محدث، وينبغي إضافة ا
إليه سبحانه دون النجوم.

والجسم لا يفعل في غير محل قدرته، أي لا بد من أن يماس ما يحدثه والنجوم لا تماس عالمنا
حتى تدبر حوادثه، ولو كانت النجوم أجساماً حية عاقلة لكان مع عظم أجسامها لا بد كم أن تهوي
يصح منا أن نقعد في الجو، وأما ثباتها فدليل على أن قادراً غيرها يمسكها، وليست النجوم م
كالملائكة لأن هذه إنما تقف في الجو بآلات حصلت لها كالطير، إذ هي لطيفة رقيقة بخلاف النج
كانت النجوم حية لما صح أن تكون على ما هي عليه من الحرارة، لأن ما كان بصفة النار لا يجوز
حياً[218]، إن شدة الحرارة تفرق البنية وتحيلها رماداً بينما الحياة تحتاج إلى البنية، ولو كانت النجوم
وقع التصرف لها على وجه واحد ومسار محدد، لأن من شأن العاقل أن لا يتفق دواعيه إلى الفعل
الأحوال.

5 – ولا يجوز أن يقع ما يقع في الأجسام بطبع منها:

القائلون بالطبع فرقتان: إحداهما تثبت القديم وتعده محدثا للأجسام والجواهر وتزعم أن الأعراض في الأجسام قد حدثت بطبع الأجسام، والثانية تزعم أن المتولدات إنما تقع بطبع المحل.

والرد على ذلك أن من حق الحوادث سواء أكانت أجساماً أم جواهر أو أعراضاً أن تتعلق بقادر، ومـ بد من أن تتعلق الأعراض بمحدث قادر، ولا بد من أن تكون الأعراض من فعله وحادثة من جهته.

وأما ما ذهب إليه أبو القاسم البلخي أن الإنسان مركب من الطبائع الأربعة بعد أن خلقه الله ابتد شيء فلا دليل عليه، إذ أن قوله تعالى:[المؤمنون: 12] يدل على أنه خلقه من الطين لا من طبائع أربع

6 – ولا يجوز أن يكون العالم قديماً:

ذهب إبرقلس[219] إلى أن العالم قديم وله صانع قديم، ويحكى عن أرسطوطاليس أنه قال بقدم الـ علته قديمة، ويرد الحاكم الجشمي على ذلك بعدة ردود أهمها:

أ – لو كان العالم قديماً وعلته قديمة توجب وجوده لاحتاجت هذه إلى علة أخرى ثم الكلام في تا كالكلام في هذه فيؤدي إلى التسلسل وإثبات ما لا نهاية له من العلل وهذا باطل.

ب – لو كانا قديمين فبم صار أحدهما بأن يكون علة والآخر معلولاً أولى من أن يكون المعلول عا معلولاً؟

ج – ثم إن العلة لا تخلو من أمرين؛ إما أن تكون موجبة لكون العالم مركباً أو توجيه غير مركـ أوجبته فوجب أن يكون التركيب لم يزل – أي منذ الأزل – وهم لا يقولون بذلك، وإنما يقولون بقدم أو المادة الأولى البسيطة، فلو كانت المادة الأولى ثم تزل غير مركبة لوجب أن لا تتركب لأن ما عليه ا يجوز الخروج عنه[220].

د – ولقد احتجوا بأن الصانع – من حيث هو صانع – يجب منه الفعل أزلاً، فإذا كان قديماً وجب العالم قديماً.

قلنا: لا نسلم بذلك، بل إنما فعله باختياره على الوجه الذي يصح وكونه موجوداً لم يزل يخرجه فعالاً لم يزل.

قالوا: إذا كان الصانع لم يزل قادراً فوجب أن يكون لم يزل فاعلاً، قلنا كونه قادراً يصحح الفعل يوجبه، إذ يجوز أن يكون قادراً ولا يفعل.

هـ - وقالوا: لو كان فعله باختياره – ويجوز أن يفعل ويجوز أن لا يفعل – لكان فعله لعلة.

قلنا: حصول الفعل باختياره لا لعلة خارجة عنه وإنما بالإرادة بها يختص ببعض الأوقات وببعض أو الموجودات لمصلحة لها لا له.

و – وقالوا: الجواد يفيض منه الجود دوماً، ما دام جوده لم يزل.

قلنا: ليس كذلك، لأن الجود من صفات الفعل لا من صفات الذات، ولا يوصف به سبحانه أز يحصل الفعل بإرادته لا بموجب جود فائض عنه.

7 – في نقد نظرية الهيولى والصورة:

وذهب المشايعون لأرسطو إلى أن المادة الأولى – وهي قوة صرفة وفي الموجودات كلها سواء - وإنما تتمايز الموجودات في ما بينها بعد ذلك بالصور المتباينة.

قلنا: الشيء الواحد لا بد من أن يختص بحال يتبين بها من غيره فلو أن شيئين متباينين أو أشياء مـ ما بينها فلا بد من أن يحصل لكل واحد منها صفة يختص بها، ولا يقال: إنه يوافق غيره من حيث الـ يخالفه من حيث الصورة، إذ لا بد من أن يختص كل واحد بصفة لذاته بها يتمايز تماماً عن غيره، - لا يصح أن يكون الشيء الواحد المتجانس أشياء متباينة غير متجانسة، لأن الذات الواحد لا يجوز أز بغير صفة ذاتية واحدة، وحيث أنها كانت كذلك فلا يصح أن تخرج من صفة واحدة إلى صفات ولو اتصف بصفات كثيرة لما صح أن يقال إنها كانت في البدء على صفة واحدة.

8 – في أنه تعالى عالم:

وقد أجمع المتكلمون على أنه عالم أزلاً، ولكنهم اختلفوا في المعنى، أو بالأحرى اختلفوا في صـ القديم بالمعلومات المحدثة، وترتب على ذلك اختلاف آرائهم حول تعلق علمه: بالموجودات أم بـ والمعدوم معاً، المتكلمون في ذلك على عدة أقوال:

ذهب جهم إلى استحالة كون المعدوم معلوماً، ولما كانت الموجودات محدثة وعلمه تعالى قديما يقال إنه كان تعالى قبل وجود العالم عالماً بالأشياء، وإنما كان عالماً لنفسه في الأزل.

والرد على ذلك أن خلقه للموجودات على نحو محكم متقن يدل على كونه عالماً بها قبل وجو الإتقان والإحكام لا يكونان إلا إذا أتت الموجودات حال وجودها على نحو علمه قبل وجودها، حيـ لم يكن عالماً بها لما صح وجودها محكمة متسقة، فثبت كونه عالماً بها قبل وجودها، فالله عالم بـ علمه بالموجود. وحكي عن هشام بن الحكم إلى أن الله عالم بعلم لا يوصف بأنه معدوم أو موجود[21]

قلنا: لو كان عالماً بعلم فإن علمه لا بد من أن يتعلق بمعلوم، هذا المعلوم إما أن يكون موجوداً أو قديماً أو محدثاً.

وذهبت الكلابية والأشعرية والكرامية إلى أنه تعالى عالم بعلم قديم، وأنه ذو علم لقوله تعالى: 76][222]، ولو كان الله "ذا علمٍ" وكان العلم صفة قديمة لشاركت هذه الصفة ذاته، لأن الاشتراك ذاتية يوجب الاشتراك في سائر الصفات مما يوجب التعدد بين ذاته وصفاته.

وقد ذكر أبو رشيد النيسابوري أنه لو كان عالماً بعلم لكان لعلمه ضد والقديم لا ضد له، حيث أن هناك علم غير ذاته لكان لعلمه ضد، ولما لا يجوز أن يكون للقديم ضد... - وإلا لأدى هذا إلى قول فقد بطل القول أنه تعالى عالم بعلم أو أنه ذو علم وأن علمه ليس ذاته[223].

9- في أنه تعالى ليس بجسم:

ولا يصح أن يسمى جسماً لأن الجسم في لغة العرب اسم للذاهب طولاً وعرضاً وعمقاً، ولذلك يقو ازداد أنه أجسم وأنه جسيم، ولفظ (أفعل) و (فعيل) إنما تستعمل عند الزيادة ولما كانت الزيادة غ على ذاته فقد استحال أن يكون جسماً، ولا يجوز عليه سبحانه المكان والجهة[224].

في أن ليس لله مائية (ماهية): المحكى عن ضرار وابن الراوندي وهشام بن الحكم أن لله مائية لا ي هو، والمراد أنه يعلم نفسه بالمشاهدة على صفة لا يعلمها من لا يشاهده، وعندنا هذا فاسد، والد فساد ذلك أن الطريق إلى إثباته تعالى وإثبات صفاته هو فعله إما بنفسه أو بواسطة، وما لا يدل ع سواء بنفسه أو بواسطة فلا سبيل إلى إثباته، والفعل لا يدل على المائية فلا يجوز إثباته، ولا طريق إ المائية، فإن كانوا قد علموها فقد نقضوا قولهم لا يعلمها إلا هو، وإن كانوا لا يعلمون فإثبات ما محال، وقد احتجوا بأن الله أعلم بنفسه منا[225].

10 – في أنه تعالى يمكن أن يسمى "شيئاً" بمعنى أنه معلوم:

اتفق معظم المتكلمين[226] على إطلاق لفظ "الشيئية" على الله استناداً إلى قوله تعالى[الأنعام: 19] اختلفوا في مفهوم (الشيئية) فهو عند المعتزلة بمعنى أنه موجود.

وقد تابع الحاكم المعتزلة في ذلك، فيجوز أن يسمى شيئاً بمعنى أنه معلوم مخبر عنه كما قال أبو بمعنى أنه معلوم مذكور عند القاضي.

11 – في أنه لم يزل سميعاً بصيراً، ولا يقال لم يزل سامعاً مبصراً:

يوصف تعالى بأنه بصير أزلاً، ولا يوصف بأنه سامع مبصر راء مدرك إلا عند وجود المدركات. "سميعٌ بصيرٌ" لا يفيد صفة زائدة على كونه حياً لا آفة به بينما قولنا سامع مبصر يفيد حالة متجدد

والفرق بين سامع وسميع أن الأول يتعدى والثاني لا يتعدى.

والفرق في الكلام كالقول في سامع ومبصر، فهو تعالى متكلم بكلام حديث، وكلامه غيره، والدليل غيره أنه يسمع سائر الكلام، والقرآن كلامه وهو محدث لأن جميع أفعاله محدثة.

12 – في جواز إطلاق أسماء عليه لم يرد بها إذن شرعي:

ويجوز إطلاق أسماء عليه من غير أن يرد بها سمع، ولم يجز ذلك أبو القاسم الكعبي إلا في حالة يليق به سبحانه.

قلنا: المقصود من إجراء الاسم إفادة المعنى فإذا حصلت الفائدة في إطلاق اسم – كإطلاق اسم عليه سبحانه – وقد تعرى الاسم من وجود القبح فلا يشترط في ذلك إذن سمعي، وإذا كان الم يجيزون نفي الصفات غير اللائقة عنه دون حاجة إلى سمع فلم اشترطوا السمع في الصفات ال إطلاقها عليه.

ثم إنه إذا كان الدعاء يحسن عقلاً بأية صيغة وإن لم يرد به شرع فكذلك القول في الأسماء، هذ اللغات مختلفة ولا يمكن لأهل كل لغة الدعاء إليه تعالى إلا بإجراء أسماء من مواضعاتهم، والد واجب وما لا يتم الواجب إلا به هو فهو واجب[227].

واتفق أصحابنا أنه لا يجوز إجراء اللقب عليه، لأن اللقب لا يفيد صفة في الموصوف فيجري العبث.

13 – في معنى اسم "الله":

اختلفوا في معناه، قال شيوخنا: الذي يحق له العبادة وهو صفة ذات، وقال أبو هاشم: إنه مـ "وله" العباد إليه ورغبتهم عند الشدائد له.

قلنا: إنه ليس كذلك وإن قول أبي هاشم يقال على لفظ (إله) دون (الله) بدليل أن المشركين لما اء الأوثان العبادة سموها (آلهة)، ولو كان مشتقاً من (الوله) لما استعمل فيه الهمزة، وإنما أصل لفظ ' يقال تاله فهو إله ثم حذفت الهمزة لكثرة الاستعمال وأضيف الألف واللام عوضاً عن الهمزة.

14 – في القدرة ولأفعال العباد:

يتفق الحاكم تماماً مع المعتزلة في أن أفعال العباد حادثة من جهتهم وأن الإنسان هو محدث أفعاله ولا محدث لها ولا فاعل سواه، ذلك أن الفعل يقع من العبد بحسب قصده ودواعيه كما أنه ينفي ؛ بحسب كراهيته وصوارفه، يتم ذلك كله على طريقة واحدة مع سلامة الأحوال، ويقيم الحاكم دعواه إلى قضايا ثلاث:

أ – أن الأفعال إنما تقع على حسب دواعينا وتنتفي بحسب كراهيتنا.

ب – إذا كان ذلك كذلك فالفعل محتاج إلينا وإلا لما وقع.

ج – أنه يقع حسب أحوالنا من العلم والقدرة.

ويردد الحاكم حجج المعتزلة في حرية الإرادة من كون الله ليس خالقاً لأفعالنا وإلا كان مقدوراً بين ولكان الله قادراً بقدرة محدثة، وفي أن الاستطاعة قبل الفعل وأنها تصلح للضدين، كذلك أقوالهم في وأن الحرام ليس من رزق الله، وفي الآجال وأن المقتول لو لم يقتل لجاز أن يموت وجاز أن يعيش يوافقهم في تأويلاتهم للضلال – إن نسب إلى الله – والطبع والختم.

ولكن الجديد في طريقته في عرض هذه الآراء، فمع أنه عرض لهذه الأفكار على نفس نهج المعتزلة شرح العيون فإنه ولى الموضوع اهتماماً خاصاً وعرضه عرضاً جديداً أثار عليه خصومه من المجبرة في الموسومة "الدرة على لسان أبي مرة وإلى إخوانه من المجبرة"، وأبو مرة هذا إشارة إلى إبليس الذي يد أوحى إلى المجبرة بكل آرائهم لأن فيها الزيغ والضلال، تعذر على إبليس أن يخرج المسلمين عن الإسا إليهم القول بأن الكفر والمعاصي بقضاء الله وقدره، وأنهم بقبولهم ذلك قد استحلوا كل قبيح ومنكر

والقدرية هم المجبرة لأن الاسم مأخوذ من القدر، وإنما يؤخذ الاسم من الإثبات لا من النفي ك والمشبهة، والقدرية يقولون: المعاصي بقدر الله، وحين سئل الرسول عن القدرية في قوله: القدرية هذه الأمة، قال: قوم يعملون بالمعاصي ويقولون إن الله قدرها عليهم، أما وجه شبههم بالمجوس ف المجوس يقولون من يقدر على الخير لا يقدر على الشر، ومن يقدر على الشر لا يقدر على الخير يقول المجبرة: من يقدر على الإيمان لا يقدر على الكفر ومن يقدر على الكفر لا يقدر على الإيما مذهب العدلية أن الإنسان قادر على الضدين: على الخير والشر معاً، أو على الإيمان والكفر معاً.

ويصف الحاكم المجبرة بالازدواج بين فكرهم وعملهم، حيث أنهم إذا ناظروا المعتزلة قالوا بال دخلوا منازلهم قالوا قول أهل العدل، إذا لقي المجبر خصمه قال: ليس لنا من الأمر شيء، وإنما

خالقه ومن قضائه، وإذا دخل منزله ووجد جاريته قد كسرت كوزاً يساوي فلساً ضربها وعنفها عن
الكوز وتوعدها إن كسرت بعدها ليفعلن كذا وكذا!

ولما لم يجد إبليس أن الناس كلهم على هذا الباب من نفي الأفعال وإضافتها إلى الله فقد ألقى ال
من خلق الله ومن كسب العبد.

ولما كان مدار التكليف على القدرة فقد أوعز إلى المجبرة شيخهم أبو مرة أن الكافر لا يقدر على
وأن المؤمن لا يقدر على الكفر، وأنه تستحيل القدرة على الضدين، وأنها موجبة للفعل.

وفي الإرادة والكراهة ألقى إبليس إلى المجبرة أنه تعالى يريد الكفر والمعاصي ويكره من الكفار الإي
يرضى بقتل النبيين.

وأوعز إليهم أن مراد إبليس موافق لمراد الله بينما مراد الأنبياء مخالف لمراد الله وينقل على لس
المجبرة هذا الحوار قيل له:

ماذا أراد الله من فرعون؟ فرد المجبر: أراد الكفر.

وماذا أراد إبليس من فرعون؟ فقال المجبر: أراد الكفر.

ثم سئل: وماذا أراد موسى من فوعون: فرد المجبر: أراد الإيمان.

هكذا أوعز إبليس إلى إخوانه المجبرة أن موسى مخالف لمراد الله بينما إبليس موافق له.

ثم ألقى إلى إخوانه أن لا معنى لبعثة رسول ولا لنزول كتاب، فلن يؤمن في الدنيا إلا من خلق
الإيمان.

كذلك أوعز إليهم أن الحرام والمغصوب والمسروق من رزق الله، وكلها أرزاق حتى يسهل عليه
الغصب والسرقة وأكل الحرام.

كذلك ألقى إليهم أن المقتول يقتل بأجله، وأنه لو لم يقتل لمات، رام بذلك تبرئة القاتل وتفشي القت

قال عدلي لمجبر: أكان قتل الأنبياء من الله؟ قال المجبر: نعم، قال فلم ذم اليهود بأنهم يقتلون النب
حق، وأنهم بذلك عصوا واعتدوا؟ فسكت المجبر.

وألقى إليهم القول بأن الأطفال يعذبون آبائهم وكذلك قول الأشعري، يجوز أن يعذب الله الأنبياء
وأن يثيب الفراعنة والكفار حتى يلتبس عليهم عدل الله.

وإن أوعزت إليهم أن الأفعال من قضاء الله فلم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والخروج على إن الطاعة واجبة لكل متغلب والخروج غير جائز حتى يظهر الفساد ويخفى السداد ويندرس الحق[228]

ثانياً: في النبوات:

أكثر العقلاء على أن البعثة جائزة خلافاً للبراهمة، حيث أنها متى حسنت وجبت، وأنه لما ثبت اللطف، وأنه تعالى قد علم من حال المكلف أنه إذا كلفه ثم لطف به ببعثه الأنبياء ونزول الشرائع كلف به صارت بعثة الأنبياء من ألطاف الله ومن مصالح العباد.

قالت البراهمة: كيف يأتي نبي بما يخالف العقل وبما فيه مشقة كالصلاة، ومما يعد سخفاً في كالسعي ورمي الجمرات وبما يقبح في العقل كالذبح.

قلنا: السخف ما كان فيه مضرة، أما ما كان فيه منفعة فهو عين الحكمة، والصلاة والصوم إنما تحـ كانت لطفاً، وإذا كان في البعثة مزيد تكليف ففي ذلك مزيد من التعرض للثواب.

وقد أجاز بعض أصحابنا بعثة الرسل لما في البعثة من تنبيه وتحذير وتأكيد لما في العقول، كذلك علي، ومنهم من أجاز ذلك للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو قول أبي هاشم.

ولا يجوز أن يبعث نبي إلا ومعه معجز، حيث أنه إذا جاز في مدعي النبوة أن يكون صادقاً أو كاذ من معجز للنظر في دعواه، وإنه إذا وجب تصديق النبي فإن صدقه لا يعلم إلا بمعجز، فدليـ المعجزات ولا شيء يدل على ذلك سواها.

ويشترط في المعجز أن يكون تحدياً وأن يكون متعلقاً بالدعوى وأن يكون مناقضاً للعادة وأن يكو في مقدور قومه مع كون المعجزة غير مقدورة لهم.

ولا يصح تقديم المعجز على النبوة وإلا كان إرهاصاً كقصة الفيل لأن المعجز متعلق بالدعوى.

ولا يجوز إظهار المعجز لغير الأنبياء وإلا كان في ذلك مفسدة، ففي ذلك قدح في معجزة النبي وتـ هيبته ولا تظهر التفرقة بينه وبين غيره، وقد أجازت الإمامية ظهورها على الأئمة، وأجازت الصوفية على الأولياء، قلنا: هذه كرامة.

وتفارق المعجزة الشعبذة بوجوه: إن المعجز هو ما كان مخالفاً للطبع ناقضاً للعادة لا يقدر عليه ولا يدخل في مقدوره، وإذا اجتهد المرء في تحصيل المعجز فإنه لا يظفر به فيعلم أنه من باب كانشقاق القمر وفلق البحر[229].

ولو كانت المعجزات كالحيل ودواعي أعدائهم متوافرة على إبطال أمرهم لأتوا مثل ذلك، ألا تر احتالوا في وضع الكتب وإيراد الشبه لمعارضة القرآن فلم يأتوا بمثله.

ولا تجوز الكبائر على الأنبياء، فلا يصدر منهم بعد البعثة ولا قبلها ما ينفر. إن من يؤدي عن الله يجوز أن يقع فيه اختلال بتغيير أو كتمان أو تأخير أو تقديم أو نقص أو زيادة، لأن في الإخلال بأدا جهلاً بالمصالح، وإنما وجبت البعثة لبيان المصالح.

كذلك لا يجوز في الأنبياء ما ينفر منهم من جهة الخلقة، أما العمى والصمم فإن أثر في الأداء فإنه لا

وتجوز منهم الصغائر بشرط ألا تنفر ولا تؤثر في أداء الرسالة، قال النظام وجعفر بن حرب يجوز منهم الصغائر عن سهو أو غفلة، وقال أبو علي: إنما تقع ذنوبهم من جهة التأويل من غير عمد.

ونسخ الشرائع جائز، ولا يعد ذلك من البداء[230]، وإنما يكون الشيء من البداء إذا اجتمعت فيه خمسة:

1 – أن يراد أمر ونهي.

2 – أن يكون الفعل واحداً.

3 – أن يكون الوقت واحداً.

4 – أن يكون المكلف واحداً.

5 – أن يكون الوجه واحداً.

فمتى تكاملت هذه الوجوه دل ذلك على البداء ومتى أخل بوجه منها لا يدل، فنسخ الشرائع ليس م في شيء لأن الأفعال تغايرت والمكلفين والوقت.

وقد صحت نبوة نبينا محمد عليه الصلاة والسلام بمعجزات كثيرة أظهرها القرآن، ووجه إعجاز ال بلغ مبلغاً من الفصاحة عجز الخلق عن الإتيان بمثله.

وليس في القرآن ما ليس له معنى – خلافاً للحشوية – لأن الغرض من الخطاب الإفادة وهذه تقتض المعاني، ولو جاز أن يخاطب بما لا يعرف معناه لم يكن بأن يخاطب العرب بلغاتهم أولى من ال بالعربية أولى من الزنجية.

ولا يختص الرسول بمعرفته معاني الخطاب، قالت الإمامية: لا تعرف معاني القرآن إلا من جه وألفاظ القرآن تدل على معانيه إذ نزل بلسان عربي مبين، وإنما يدل الكلام على المراد بالمواضع

للباطنية[231].

والملائكة أفضل من بني آدم، وقد اختلفوا في ذلك:

قال بعضهم: الأنبياء والمؤمنون الصالحون أفضل.

وقال آخرون: الأنبياء فقط أفضل.

وقالت الإمامية: الأنبياء والأئمة أفضل.

وقال فريق: بل نبينا محمد وحده أفضل.

وذهب فريق إلى أن جميع بني آدم أفضل إذ قالوا: لا فضل لهم لأنهم مجبورون على الطاعة.

أدلتنا على أفضلية الملائكة قوله تعالى: [النساء: 172] ومعلوم من سياق هذا الكلام أن ما بعد "ا
أفضل من المذكور قبلها كالقول زيد لن يستنكف ولا عمرو، أو لن أزوره ولا الأمير، كذلك قوله تع
ملك..." مما يدل على عظم حالهم وعلى أفضليتهم.

والذي يدل على أفضليتهم كذلك أنهم يفعلون ما يؤمرون وأنهم معصومون وعلى طاعة الله دوماً
بينما الذنب والمعصية على بني آدم جائزان[232].

آراؤه الكلامية بوصفه زيدياً:

يقول الحاكم الجشمي: اجتمعت أنا وجماعة من أهل العدل، فجرى ذكر المذهب، فذكر أن للع
الإسناد في المذهب ما ليس لأحد من فرق الأمة، إسنادهم متصل بواصل وعمرو عن محمد بن الح
أبيه أمير المؤمنين عن النبي. فهل لأحد سلف كسلفنا؟ مذهبنا هاشمي، ولقبنا بالزيدية لانتسابنا إ
السابق إلى طاعة الله المجاهد في سبيل الله زيد... من مشايخنا أبو الهذيل وبشر والنظام وحرب
وأبو هاشم وقاضي القضاة والسادات من أولاد علي عليه أفضل الصلاة والسلام[233].

ويذكر الحاكم في كتابه "تنبيه الغافلين.." فضائل الإمام علي فيقول: ما من آية فيها مدح وتعظي
وتشريف إلا وأمير المؤمنين معني بها، وما من آية ورد فيها عتاب لبعض صحابة رسول الله إلا وه
عنها.

لم يؤمر عليه الرسول أحداً، وما بعثه في جيش إلا أمره عليهم، وكان صاحب لوائه في غزواته.

أخذ براءة من أبي بكر ودفعها النبي إليه قائلاً: لا يبلغها عني إلا أنا أو رجل مني، أخرجه عند المباهل مجرى نفسه دون غيره، وآخى بينه وبين نفسه لما آخى عليه الصلاة والسلام بين الصحابة قائلاً: هو الدنيا والآخرة.

زوجه الرسول ابنته فاطمة سيدة نساء العالمين وقال لها: زوجتك أغناهم علماً وأقدمهم سلماً.

لم ينكر عليه النبي شيئا قط، بل أنكر على من شكاه معرضاً عنه قائلاً: ما لكم ولعلي، علي مني وأنا ولي كل مؤمن ومؤمنة.

عن حذيفة وأبي سعيد الخدري قولهما: كنا نعرف المنافقين على عهد رسول الله ببغضهم لعلي. و عباس أنه قال في قوله تعالى[البقرة: 207] نزلت في علي لما بات على فراش رسول الله.

وعنه أيضاً في قوله تعالى: [البقرة: 274] نزلت في علي إذ كان معه أربعة دراهم أنفقها سراً وليلاً.

ويوم المباهلة خرج رسول الله وعلي بين يديه والحسن عن يمينه قابضاً بيده والحسين عن شماله خلفه، وقال لنصارى نجران: هؤلاء أبناؤنا وأشار إلى الحسن والحسين، وهؤلاء أنفسنا وأشار إلى علي نساؤنا وأشار إلى فاطمة، هكذا خصهم الله بالفضل وأجراهم النبي مجرى نفسه، فلعن علي يجري لعن النبي، وقيل هذا الاختصاص بالفضل لكونهم معصومين.

وروى الإمام أبو طالب يحيى بن الحسين بإسناده عن جبير عن الضحاك عن ابن عباس: لما أمر بالخروج من الجنة رفع طرفه إلى السماء فرأى خمسة أشباح عن يمين العرش، فقال: إلهي، هل خلق أحداً، فأوحى الله تعالى إليه: أما تنظر إلى هذه الأشباح عن يمين العرش، فقال بلى، قال هؤلاء الص نوري، اشتققت أسماءهم من اسمي، فأنا الله المحمود وهذا محمد، وأننا العلي وهذا علي، وأنا الفاط فاطمة[234]، وأنا المحسن وهذا الحسن وهذا الحسين ولي الأسماء الحسنى، فقال آدم عليه السلام: اغفر لي، فأوحى الله إليه قد غفرت لك وتلقى الكلمات من ربه.

ويشير الحاكم إلى أن النبي قد نص على علي بالإمامة والخلافة من بعده وأن الآية [المائدة: 67

المقصود هو تبليغ الإمامة بإمامة علي وخلافته بعد النبي، كذلك الآية: [المائدة: 3] نزلت عصر يو من عام 10هـ وكان الرسول قد شرع جميع الشرائع قبل ذلك فلم يبق إلا أنه أمره أن ينص على علي وليجعله الحجة على خلقه وحفظ دينه، وأنه حين نزلت هذه الآية أخذ بيد علي وقال: من كنت مو مولاه..[235]، ويذكر الحاكم حديث الغدير وحديث المنزلة.

ويشير الحاكم إلى فضل فاطمة بالقول: كان رسول الله إذا خرج كان آخر عهده بفاطمة وإذا رجع عهده بفاطمة.

وإلى فضل الحسن والحسين يشير إلى الحديث: الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة وأبو منهما، وإلى قوله عليه الصلاة والسلام: الحسن والحسين ابناي، من أحبهما فقد أحبني ومن أحبني ف الله ومن أحبه الله أدخله الجنة، ومن أبغضهما فقد أبغضني ومن أبغضني أبغضه الله ومن بغضه ال النار على وجهه.

كما يستدل بقول الله تعالى: [النساء: 95] على أن زيد بن علي كان أفضل أهل زمانه، ويذكر عر قوله تعالى: [الحج: 39] أنه قال: فينا نزلت، وعن جعفر الصادق في قوله تعالى: [الأحزاب: 23] ذهب والله عمي زيد وأصحابه على مذهب عليه علي والحسن والحسين شهداء من أهل الجنة.

وعن محمد الباقر أنه قال: إن أخي زيد خارج وإنه مقتول وهو على الحق، وويل لمن خذله وويل له والويل لمن قتله، قال جعفر الجعفي: فلما سمعت ذلك قلت لزيد سمعت أخاك يقول كذا وكذا ف أيسعني أن أسكت وقد تحولوا عن كتاب الله إلى الجبت والطاغوت، إني شهدت في مجلس هشام ا الملك) رجلاً يسب رسول الله، فقلت للسباب: ويحك يا كافر أما أني لو تمكنت منك لأزهقت روحا هشام: مه عن جليسنا يا زيد، فوالله لو لم يكن إلا أنا وابني يحيى لخرجت عليه وجاهدته حتى أف قال زيد أيضاً: والله إني لأستحيي أن ألقى رسول الله ولم آمر بالمعروف ولم أنه عن منكر[236].

نصوص

في العلم والعمل وفي معرفة الله وعبادته:

يحسن تحمل المشاق لوجهين: طلب النافع ودفع الضر، وما يخرج من هذين الوجهين يعد لهواً.

فإذا ثبت في عقل كل عاقل حسن طلب النفع ووجوب دفع الضرر ولهما أسباب بها يطلب الن
يدفع الضرر فيجب السعي في طلبه.

ولا مطلوب أولى بالطلب من الثواب، ولا ضرر ولا تعب ولا محنة ولا آفة ولا خوف أولى بالتحرز
العقاب.

وللطلب أربعة أركان: الطالب والمطلوب منه والسبب الذي يطلب به، فطالب الثواب هو
والمطلوب: الثواب والنجاة من العقاب، والمطلوب مه هو الله تعالى، والسبب طاعة الله وترك
قال تعالى: [الصف: 10 - 11] ومن يطلب بغير سبب لا يصل إلى المطلوب.

والسبب سببان: العلم والعمل، بغير العلم لا ينفع عمل إذا العلم أصل العمل، والعمل بغير العلم لا
به المقصود، وإنما يحصل المقصود بهما جميعاً.

وللعمل شروط فإذا عمل بتلك الشروط تكون عبادة يستحق بها الثواب، وإذا لم يعمل بتلك الش
تصح العبادة، وشرائطه كثيرة ولكن بناءه على ثلاثة أشياء:

أحدهما: أن يعرف أنه يعمل بأمر الله وأن عبادته له، ولا تصح العبادة إلا بعد أن يعرف الله تعالى
صفاته وعدله ويعرف رسله حتى يعرف أن عبادته بأمر الله، فإذا ثبت هذا فيجب أن يعرف أو
الدين.

والثاني: يجب أن يعرف ما يعمله لأن لكل عبادة شروطاً وأركاناً وسنناً فلا بد من معرفة شروطه
وسننها حتى يتمها، فإذا لم يعرف شروطها ولم يؤدها بأركانها وسننها لم تكن عبادة.

والثالث: يجب أن يعرف أن عبادته تؤدي لأي غرض، لأنه إن أداها لغير غرض صحيح أو لغرض
تكون عبادة فيجب أن يعرف أنه يفعل العبادة لأنها واجبة عليه ولأنها مصلحة له.

والعمل بغير علم لا يكون عبادة فيجب أن يبدأ بالعلم حتى يعرف، لأن من لم يعرف الصلاة كيف
وإذا لم يعرف رسول الله كيف يؤمن به، قال تعالى: [الزمر: 9]، وقال [فاطر: 28] فطلب العلم فريض

والعلم على أقسام شتى، أولها: علم التوحيد وأصول الدين، والثاني: علم الشريعة وهو الفقه، والثا
الحديث والأخبار والروايات، والرابع: علم التفسير ومعاني القرآن.

ولا بد لهذه العلوم من ترتيب ودرجات، فإذا لم يعلم أصول الدين والتوحيد والعدل والنبوات لا ين
العلوم ولا يحصل المقصد، لأن القرآن كلام الله تعالى والفقه أركان أمر الله والحديث أخبار ورواياد
الله، فإذا لم يعرف الله كيف يعرف كلام الله وإذا لم يعرف الرسول كيف يعرف صحة الأخبار عنه.

وهذه الأصول لا يمكن معرفتها ضرورة، والتقليد ليس بطريق للمعرفة فلم يبق إلا أن ينظر في الد
يعرف هذه الأصول، ولذلك قال تعالى [الأعراف: 185].

ذلك أن طريق معرفة التوحيد واحد من ثلاثة: إما أن يكون الضرورة أو التقليد أو النظر والاستدلال

ولا يجوز أن تكون معرفة الله ضرورة ولو كانت كذلك لما اختلف العقلاء فيه كما لا يخت
الضروريات، ولو كانت معرفة الله ضرورية لما احتاج إلى نظر استدلال، وكيف تكون معرفته ضرورية
بداخلها في هذه المعرفة شك وشبهة.

والتقليد ليس بطريق للعلم لأن تقليد أحد ليس أولى من غيره، لأنه لا يمكن معرفة الحق بالتق
المقلد لا يكون موقناً فلا يأمن أن يكون على الباطل، والله تعالى ذم التقليد في القرآن في آيات كثي
يبق إلا النظر والاستدلال، وقد ذكر الله الأدلة في التوحيد وما أحال إلى تقليد أحد من الأنبياء أو الأئم

والعجب من عاقل يشتغل طول عمره في تعلم الفقه ويتكلم في الحلال والحرام ويفتي ويناظر ويح
الفقهاء ويتكلم في علل الفقه فإذا سئل عن التوحيد والعدل والنبوات لا يعرف... فإن قيل له بماذا ت
تعالى لا يحير جوابا، ولو سئل عن علم التوحيد لا يخبر عنه ولا يعرف ويقول: الكلام في هذا بدعة.

ولو سأله ملحد عن الرسول الذي يروي الأخبار عنه وعن دلائل نبوته لا يعرف كيف يجيب، والع
عاقل يتكلم في الفروع ولا يعرف الأصول، فمثله كمثل من تعلق بفرع شجرة ولا خبر له عن أصلها وس
جميع العلوم مبني على التوحيد والعدل، وهما أصل العلم فمن قصر فيه قصر في جميع العلوم.

من كتاب: نصيحة العامة

النص الثاني:

لو قوبل جميع من في العالم بعد الأنبياء عليهم السلام مع علي بن أبي طاب لرجح عليهم... إذ إحصاء فضائله.

كان الإمام بعد النبي عليّ بن أبي طالب ثم الحسن ثم الحسين ثم زيد بن علي ثم ابنه يحيى ثم محمد الزكية ثم أخوه إبراهيم ثم الحسن بن علي الفخي ثم يحيى بن عبد الله ثم محمد بن إبراهيم ثم أخو ثم أخوه إبراهيم ثم الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين ثم المهدي لدين الله أبو عبد الله بن الحسين ثم السيد المؤيد بالله ثم السيد الناطق بالحق أو طالب ثم من بعدهم من ظهرت فيه شرائط الإ أولاد الحسن والحسين.

من كتاب: نصيح

الفصل الثالث

قمة اللقاء وذروة الفكر الزيدي

يحيى بن حمزة المؤيد بالله

669 – 749هـ

هو أبو إدريس يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم بن يوسف بن علي بن إبراهيم بن محمد بن أحمد بن إد علي بن محمد الجواد بن علي الرضا بن موسى الكاظم بن جعفر الصادق (لقب بالمؤيد بالله أو المؤيد برب الع

ولد بصنعاء واشتغل بالعلم من صغره، وصحب الإمام المتوكل على الله المطهر بن يحيى في حربه ضد الإس أخذ العلم عن الإمام يحيى بن محمد السراجي والفقيه عامر بن زيد الشماخ، قام بالإمامة بعد وفاة الإمام م المطهر فنهى عن المنكرات وحمل الناس على الطريق القويم كما تقدم لحرب الباطنية وداعيتهم علي بن الهمداني. ولكن طال القتال ومال الفريقان إلى الصلح.

يصفه الشوكاني فيقول: من أكابر الزيدية بالديار اليمنية وله ميل إلى الإنصاف مع طهارة لسان وسلامة صد إقدام على التفكير والتفسيق بالتأويل، ومبالغة في الحمل على السلامة على وجه حسن، كثير الذب عن الصح من الأئمة العادلين الزاهدين عن الظواهر في الدنيا المتقللين منها.. وبالجملة فهو ممن جمع الله له بين العله والقيام بالأمر بالمعروف والنهي عن النكر، دفن بمدينة ذمار وقبره بها مشهور يزار[237].

أهم مؤلفاته:

كان الإمام يحيى كثير التصانيف حتى قيل إن عدد كراريسه (لعلها أوراقه) بعدد أيام حياته وقيل أيام قيامه 749هـ) نذكر منها:

1 – أطواق الحمامة في حمل الصحابة على السلامة: مخطوط.

2 – الانتصار الجامع لمذاهب علماء الأمصار: فقه – مخطوط – وقد اعتمد عليه وأخذ منه أحمد بن يحيى كتابه البحر الزخار.

3 – الأنوار المضيئة شرح الأربعين حديث السيلقية: مخطوط.

4 – الإيجاز لأسرار كتاب الطراز في علوم البيان ومعرفة إعجاز القرآن: مخطوط.

5 – الإيضاح لمعاني المفتاح: فرائض – مخطوط.

6 – التحقيق في إزالة الإكفار والتفسيق: علم كلام – مخطوط.

7 – تصفية القلوب من دون الأوزار والذنوب: زهد – تحقيق إسماعيل الجرافي أحمد الهيضمي المكتبة 1958.

8- التمهيد لأدلة مسائل التوحيد: كلام – مخطوط.

9 – الجواب الرايق في تنزيه الخالق: كلام – مخطوط.

10 – الجواب القاطع للتمويه عما يرد على المحكم والتنزيه: كلام – مخطوط.

11 – الجواب الناطق بالصواب القاطع لعرى الشك والارتياب: كلام – مخطوط.

12 – الجوابات الوافية بالبراهين الشافية: كلام – مخطوط.

13 – الديباج الوضي في الكشف عن أسرار كلام الوصي: شرح كتاب نهج البلاغة للإمام علي – مخطوط.

14- الرسالة الوازعة لصالح الأمة عن الاعتراض على الأئمة: كلام – مخطوط.

15 – الرسالة الوازعة للمعتدين عن سب صحابة سيد المرسلين: المطبعة المنيرية بمصر 1348.

16 – الرسالة الوازعة لذوي الألباب عن فرط الشك والارتياب: مخطوط – مجموع 222.

17 – الشامل لحقائق الأدلة العقلية وأصول المسائل الدينية، وهو من أهم كتبه الكلامية 4 أسفار في كبيرين: كلام – مخطوط رقم 88.

18 – الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز: بلاغة – مطبوع بالقاهرة 1914.

19 – العدة في المدخل إلى العمدة: جزءان – فقه – مخطوط.

20 – العمدة في الفقه: 6 مجلدات – فقه – مخطوط.

21 – عقد اللآلي في الرد على أبي حامد الغزالي: رد على الغزالي ودفاع عن المعتزلة – مخطوط فقه 37.

22 – القانون المحقق في علم المنطق: منطق – مخطوط.

23 – القسطاس: كلام – مخطوط.

24 – الكاشفة للغمة عن الاعتراض على الأئمة: كلام – مخطوط.

25 – كتاب الوعد والوعيد: كلام – مخطوط.

26 – الكوكب الوقاد في أحكام الاجتهاد: أصول الفقه- مخطوط.

27 – المحصل في كشف أسرار المفصل (للزمخشري): أدب – مخطوط.

رقم 98 مكتبة الجامع.

28 – مشكاة الأنوار الهادمة لقواعد الباطنية الأشرار: كلام – مخطوط رقم 131 مكتبة الجامع. تحقيق محمد السيد الجليند.

29 – الإقحام لأفئدة الباطنية الطعام: كلام – نشره الدكتوران علي سامي النشار وفيصل عون – منشأة الهـ اسكندرية.

30 مشكاة الأنوار للسالكين مسالك الأبرار: مخطوط – مجاميع – 89 كلام 67.

31 – نهاية الوصول إلى علم الأصول: أصول الفقه – مخطوط 3 أجزاء.

32 – الحاوي في أصول الفقه: أصول الفقه – مخطوط 3 أجزاء.

33 – المعالم الدينية في العقائد الإلهية: تحقيق سيد مختار حشاد – وهو ملخص كتاب الشامل – مكتبة اليمانية" 1989.

آراؤه الكلامية:

أولاً في الإلهيات:

1 – وحدانية الله:

القول بأن الله واحد له عدة معان:

أولها: أنه تعالى لا يجوز عليه التجزي والانقسام.

ثانيها: أنه لا يشاركه غيره في صفاته.

ثالثها: أنه يستحق العبادة دون غيره.

رابعها: أنه لا ثاني له ولا قديم معه سواه.

وهناك عدة أدلة على وحدانيته أشار إليها تعالى في كتابه الكريم منها:

1 – دليل التمانع:[الأنبياء: 22] أي إن إثبات آلهة غيره يقتضي الفساد.

2 – كثرة الآلهة تقتضي تفاوت درجاتهم وتعالي بعضهم على بعض ومغالبة بعضهم لبعض: [المؤمنون: 91].

3 – ولاقتضت الكثرة المطاولة... [الإسراء: 42]، كما يتطاول الملوك محبة التسلط.

2 – في العدل الإلهي:

1 – في تفسير معنى العدل:

يستعمل لفظ العدل في مجار ثلاثة: لغة وعرفاً واصطلاحاً، يطلق لغة ويراد به الفعل، عدل يعدل عدلاً، فمأخوذ من تعادل الشيئين وتساويهما، ويطلق في اصطلاح المتكلمين على وجهين: أحدهما يراد به الفعل ذ تبرئته سبحانه عن فعل القبيح والإخلال بالواجب، فمن اعتقد أن الله بهذه الصفة فهو من أهل العدل[238]

يطلق ويراد به الفاعل وهو الذي لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب وأفعاله كلها حسنة فمن اجتمعت
الصفات فهو عدل.

والمعارف المتعلقة بالعدل يمكن النظر إليها باعتبارها في أنفسها وباعتبار وجوهها وباعتبار اختلاف ا
أحكامها، أما باعتبارها في أنفسها فهي إثبات ونفي، ما يتعلق بالإثبات هو القول إن أفعال الله تعالى حكمة وصوا
وعدل وإنه يثبت أهل الطاعة وإنه يريد الطاعات، وأما ما يتعلق بالنفي فنحو العلم بأن الله لا يفعل القبيح
بالواجب، أما باعتبار وجوهها فتنقسم إلى نوعين: ما يحسن من الله تعالى فعله وما يقبح من الله تعالى فعله ا
فعله، وأما باعتبار اختلاف الناس فيها فمردها إلى شبهات تقتضي الإلزامات المتوجهة إلى المخالفين ودحـ
الشبهات[239].

ب – في إقامة الدلالة على أنه تعالى حكيم:

الغرض من تقرير أنه تعالى حكيم هو تنزيه الله عن فعل القبيح والإخلال بالواجب ولا خلاف بين المسلمين في
حكيم، ولكن المجبرة يوافقوننا من جهة اللفظ ويخالفوننا من جهة المعنى، إذ يقولون إنه المحدث لجميع ا
والمعاصي وإنه خالقها وإنه لا ضلالة ولا قبيح إلا وهو صادر من جهته، ويستدلون على ذلك بخلق إبليس
المصالح من خلقه وأنه أضل أكثر الخلق عن الدين.

والرد عليهم أنه لو كان فاعلاً للقبيح لوجب أن يكون جاهلاً بقبحه أو محتاجاً إليه، ولو جاز أن يفعل
القبائح لجاز أن يكون غير صادق في جميع ما أخبر به من وعده ووعيده وقصص أنبيائه وكان يلزم ألا يوثق بـ
هذه الأخبار.

على أن أكثر المسلمين لا يذهب مذهب المجبرة، وإنما يذهب فريق منهم إلى أنه موصوف بالقدرة على الق
يصح صدوره من جهته ولكنه لا يفعله، فذهب أبو الهذيل والخوارزمي إلى أن فعل القبيح ممكن من جهـ
مستحيل منه بالإضافة إلى دواعيه، بينما ذهب النظام إلى أن الظلم والجهل والكذب لا يتعلق بقدرة الله،
الأشعرية إلى أنه فاعل لهذه الأشياء موجد لها ولكن فعله لها غير قبيح.

والمختار عندنا ما ذكره الشيوخ أبو الهذيل وأبو الحسن والخوارزمي، وهو أنه تعالى قادر لذاته ونسبة ذاته
الممكنات على سواء، ومن جملة الممكنات القبائح فيجب أن يكون تعالى قادراً عليها، إن فعل القبيح صحيح
إلى قادريته مستحيل بالإضافة إلى دواعيه، أي إن افتراض تغير دواعيه إلى فعل القبيح من الله تعالى محال
غير مقدور، وإن الأدلة قد دلت على إمكانه من جهة قدرة الله ولا محال في الإمكان.

ج - في أنه تعالى غير خالق لأفعال العباد:

لبيان ذلك نذكر أولاً حقيقة الفعل ثم نذكر أقسام الأفعال ثم بعد ذلك جهة هذه الأفعال وفاعلها مع بيان
المخالفين وحججهم والإلزامات المترتبة على دعاواهم وقضيتنا أن الأفعال حادثة من جهة العباد.

نبدأ ببيان حقيقة الفعل: معنى الفعل هو ما حدث حسب دواعيه، ونريد بقولنا ما حدث هو حصوله بع
يكن، أما قولنا بحسب الدواعي إليه فذلك لأن الفعل لا يحصل من جهة الفاعل إلا من جهة الداعي، يدخل
القول الفعل المتولد وغير المتولد.

وقد ذكر الخوارزمي تعريفاً آخر، فالفعل عنده ما حدث على جهة الصحة، ويعني بالصحة أن يكون في حا
يجوز أن يفعل ويجوز أن لا يفعل لأن الاختيار أصل في ماهية الفعل، ولا يعني بالاختيار إلا ترداد الداعي، لأن
يراد بها معنيان: أحدهما: نفي الاستحالة وهذا يشترك فيه القادر والموجب لأن كل واحد منهما يصح أثره بمع
يستحيل، وثانيهما: تردد الداعي وهذا لا يكون إلا في حق الفاعل.

وذكر قاضي القضاة تعريفاً ثالثاً: فالفعل عنده ما حدث من قادر عليه، وغرضنا بذكر القادر أن تعلم الفعل
هذه الصحة هي أصل في مفهوم الفعل.

نحن بصدد ثلاثة تعريفات. ركز التعريف الأول على الداعي بينما ركز الثاني على الصحة أو الاختيار، أما الثا
اهتم ببيان القدرة.

وللأفعال تقسيمات كثيرة باعتبارات مختلفة:

التقسيم الأول:

إلى ما يكون له صفة زائدة على حدوثه وإلى ما لا يكون له صفة زائدة على حدوثه، وينقسم الأول إلى ما له
ليس له فعله، والذي له فعله ينقسم إلى ما يستحق بفعله المدح وإلى ما لا يستحق بفعله المدح، والذي يستح
المدح ينقسم إلى ما يستحق بتركه الذم وإلى ما لا يستحق بتركه الذم والأول هو الواجب والثاني هو المندوب،
يستحق على فعله المدح هو المباح وأما الذي ليس له فعله فهو ينقسم إلى ما يستحق الذم على فعله وهو الق
ما لا يستحق الذم على فعله وهو المكروه.

وأما الذي ليس له صفة زائدة على حدوثه فهو الحركة اليسيرة والاعتماد اليسير.

القسم الثاني:

باعتبار حاجة الفعل إلى القدرة، وينقسم إلى ما يفتقر إلى القدرة وما لا يفتقر إلى القدرة، والذي يفتقر إل
ينقسم إلى ما يكون حاصلاً على القدرة من غير واسطة وهذا هو الفعل المبتدأ لأنه حاصل في محل القدرة
واسطة غيره، وإلى ما تؤثر فيه القدرة مع واسطة وهو الفعل المتولد، وينقسم بدوره إلى ما يكون منفصلاً ع
القدرة وهذا هو المتعدي نحو الطعن والرمي وما أشبهه، وإلى ما يكون حاصلاً في محل القدرة وهو الفعل
بحاسة وهذا لا يكون إلا في حق القادر لذاته.

التقسيم الثالث:

باعتبار ما يستحق عليه، وهذا ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

ما يستحق عليه المدح والثواب وهو الواجب والمندوب.

وما يستحق عليه الندم والعقاب وهو المحرم والقبيح.

وما لا يستحق عليه مدحاً ولا ذماً ولا ثواباً ولا عقاباً وهو المباح.

في هذه التقسيمات يتبين أن الأفعال المكلف بها الإنسان لها صفة زائدة على حدوثها لأنها ليست الاضطرارية، هذه الصفة الزائدة على موضوع استحقاق الثواب أو العقاب، ما دام للفاعل أن يفعله وله ألّا يفـ هذه الأفعال تقترن بالقدرة عليها سواء أكانت من غير واسطة كالفعل المبتدأ أم بواسطة كالفعل المتولد.

أما الأفعال الإلهية فمخترعة لا مبتدأة ولا متولدة، وإنها صادرة من القادر لذاته.

1 – أنه فعل صادر من مختار قادر عليه حسب دواع معينة دعته إلى إحداثه.

2 – أن الفعل الإرادي له صفة زائدة على مجرد طبيعة الفعل وأن هذه الصفة هي موضوع استحقاقه ال العقاب ما دام للفاعل أن يفعله وله ألا يفعله.

3 – تقترن هذه الأفعال بالقدرة عليها سواء أكانت من غير واسطة في حالة الأفعال المبتدأة أم بواسطة الأفعال المتولدة.

4 – أما الفعل الإلهي فهو مخترع أي إن ذلك لا يفتقر إلى قدرة زائدة عن ذاته وإنما يقع الفعل منه سبحا حاسة ولا جارحة ولا آلة وإنما مجرد قوله "كن".

بعد هذا التحليل الذي أراد أن يمهد به يحيى بن حمزة لقضيته وهي أن أفعال العباد حادثة من جهتهم يذكـ المخالفين وشبهاتهم.

الفريق الأول هم المجبرة: وقد ذهبوا إلى أن الواحد منا غير مستقل بالإيجاد وهم على مرتبتين:

الأولى: أن الأفعال لا تتعلق بنا إلا من جهة الحلول وهؤلاء هم الجهمية.

الثانية: أن الأفعال تتعلق بنا من ناحية الكسب، وللكسب تفسيرات:

أ – أنه الفعل الذي وقع حادثاً بقدرة الله تعالى مقارناً لقدرة العبد وهذا هو المحكي عن الأشعري.

ب – أن الكسب هو تأثير القدرة في وصف الفعل من حيث كونه طاعة أو معصية.

ج – أن جهة التعلق بنا هي الحدوث، لأن القدرة مؤثرة في الحدوث وأن حدوث الفعل كما هو حاصل بقد وهذا هو المحكي عن الجويني والإسفراييني.

يقدم الإمام يحيى بعد ذلك الأدلة على أننا محدثون لأفعالنا أهمها:

1 – كل عاقل يعلم بالضرورة تفرقة ضرورية بين قيامه وقعوده وحركته ومشيه وبين حركة جسمه بالرعدة
جسمه وعروقه وهذه التفرقة معروفة بالضرورة.

2 – يدرك كل عاقل أن وقوع تصرفاته موقوفة على دواعيه، ولولا دواعيه لما وقع شيء منها.

3 – يعلم العقلاء بالضرورة علماً أولياً حسن ذم المسيء على إساءته وحسن مدح المحسن على إحسانه كما
بالضرورة قبح المدح والذم على طول القامة وقصرها أو على بياض الوجه وسواده أو على أن السماء فوقه
تحته.

4 – يستحسن العقلاء الأمر بالقيام والقعود والخروج والدخول لبعض المنافع وينهون عن هذه الأفعال
المضار ويعلمون تفرقة ضرورية بين أن يؤمر بتحريك أصابعه وبين أن يؤمر بصعود إلى السماء أو نقل الجبال
الفرق بين نهيه عن القيام بالحركة وبين أن ينهى عن حمل الجبال.

ويورد يحيى بعد ذلك شبهات المخالفين على هذه الأدلة ويتولى الرد عليها، قالوا إذا رجعنا إلى أنفسنا وجد
ضرورية بين كون الواحد منا محدثاً لأفعاله، فلو كان الواحد منا محدثاً لأفعاله بعلم ضروري لجرى مجر
بالقضايا الضرورية، فلما وجدنا بينهما فرقاً علمنا أن إيجاد الأفعال من جهة الإنسان ليس العلم به ضرورياً.

وقالوا ما كان علماً ضرورياً لا بد من أن يكون مشتركاً بين العقلاء ولكنا وجدناهم مختلفين في اعتبار الإنسا
لأفعاله فعلمنا أن ذلك ليس علماً ضرورياً[240].

وردنا عليهم أن العلوم الضرورية متساوية في الجلاء والوضوح وأن لا اختلاف بين العقلاء في حدوث أفعال
الدواعي والمقاصد وانتفائها حسب الكراهية والصوارف.

لقد أضاف الله أعمال العباد إليهم من جهة الخلق والكسب معاً. أما الخلق فقد قال تعالى: [المؤمنون: 4
اللفظ بصيغة الجمع مع أن الله خالق كل شيء للدلالة على أن أفعالنا لا تندرج تحت خلقه وأنها من خلق
وحثت السنة على العمل، إذ يقول الرسول عليه الصلاة والسلام (اعملوا فكل ميسر لما خلق له)، والإجماع من
أن الرضا بقضاء الله واجب فلو كان الكفر من قضاء الله لوجب الرضا به.

ونورد عليهم بعد ذلك هذه الإلزامات.

لو كانت أفعال العباد مخلوقة فيهم لكان لا يمتنع حصولها مع وجود الصوارف ولتعذر وقوعها مع قيام الدوا

لو كانت أفعالنا فينا لما كانت واقعة على حسب قدرتنا في القلة والكثرة ولما امتنع أن يتأتى من أضعف القادر
الجبال وقلع الصخور.

ولو كانت الأفعال فينا من جهة غيرنا لما امتنع حصول الكتابة البديعة والصناعة العجيبة ممن ليس بعالم به
بها حصولها ممن هو عالم بها.

ولو كان حصول الأفعال من جهة الغير لما توقفت حسب الجوارح فلما امتنع أن تأتي الكتابة بغير يد أو المشي بدون رجل ولما امتنع عن المقعدين مجاراة الخيل العربية أو الطيران في الجو.

بعد هذه الإلزامات على المجبرة يرد الإمام يحيى على القائلين بالكسب من الأشعرية ويذكر شبههم ويفندها ما تعلق منها بتعلقهم بمتشابه الآيات.

وأتخير من انتقاداته ما تعلق منها بنظرية الكسب لما فيها من أصالة، إذ يقول: إن مفهوم الكسب عند موافقاً للغة ولا للعرف ولا للشرع ولا للاصطلاح، فإذا عري الكسب عن هذه الأوضاع جميعاً كان استخدامه الأشعري خطأ بل زائفاً، إن معنى الكسب في اللغة ما اكتسبه الإنسان بعمله وفي العرف المال الحاصل من العـ نقيض المال الموروث الحاصل عفواً من غير عمل ولا طلب، وتعد الصلاة والزكاة كسباً لفاعلها كما تعد والقتل اكتساباً عليه [البقرة: 286] هذا هو معنى الكسب شرعاً، ولكن الأشعري لم يورد مفهومه للكسب النحو الشرعي.

كذلك لا يمكن أن يكون استعماله للكسب اصطلاحاً لأنه لا يمكن الاصطلاح على الأمور الاصطلاحية إلا بـ معقولة في نفسها مفردة كانت أم مركبة، إنه لما كان الجوهر والعرض لفظين مفهومين في نفسيهما معقولين أمكن وقوع الاصطلاح عليهما إذ فيهما معان معقولة مفهومة يعقلها النظار في ما يدور بينهم من المسائل ويفهم كل منهم مقصد الآخر منها، فثبت أنه لا يمكن الاصطلاح على مصطلح إلا بعد أن يكون حقيقة مفهو كان الكسب معقولاً في ذاته لعقله العقلاء، فلما لم يعقلوه – بل قالوا أغمض من كسب الأشعري – فقد دل د استحالة كونه معقولاً، إن سائر الفرق من الزيدية والمعتزلة والخوارج والمرجئة وغيرهم يطالبون الأشعر الأزمنة المتعاقبة تفهيمهم حقيقة الكسب وبيان معناه، ولا يعقل أنهم لم يعقلوه لدقته على أفهامهم، فدل ذ أن الكسب ليس معقولاً في ذاته، ولما لم يكن استعمالهم للفظ الكسب غير موافق اللغة أو العرف أو الشرع ورد الكسب في كثير من الآيات على معنى مخالف تماماً لاستعمال الأشعري – ولا الاصطلاح فقد دل ذلك الكسب الأشعري ليس معقولاً في ذاته ومن ثم فإن استعماله للفظ كان خطأ بل زائفاً.

د – في أن التكليف حسن:

لبيان حسن التكليف لا بد من فهم معنى التكليف وتحليل مفهومه وبيان شرائطه، وشرائط التكليف منها ما المكلِّف ومنها ما يرجع إلى المكلَّف ومنها ما يرجع إلى الفعل المكلف به، أما ما يرجع إلى المكلف فأن يكو بأصول النعم وهي خلق الحي وخلقه حياً وخلق شهوته وتمكينه من المشتهيات ثم إكمال عقله ونصب الأدلة.

كذلك أن يزيل الأمور المانعة عن تحصيل الأفعال المكلف بها وأن يزيح العلل المانعة من تحصيل الألط رأي الموجبين للطف على الله.

وأما ما يرجع إلى المكلف العاقل فأن يكون قادراً ليتمكن من تحصيل ما كلف به وأن يكون عاقلاً لأن العقل د التكليف ومناط الأمانة، وأن يكون مشتهياً للممنوع عنه نافراً من المأمور به، لأن معقولية التكليف لا تـ

بالمشقة ليحصل ويحسن الاستحقاق، ثم أن يكون المكلف عالماً بصفة الفعل الذي كلف بتحصيله من و
ندب، وأن يكون عالماً بصفة القبيح متمكناً من أدائه.

وأما ما يرجع إلى الفعل المكلف به فهو ثلاث:

أن يكون الفعل في نفسه ممكن الحصول لأن التكليف بالمحال تعنت يستحيل صدوره من الحكيم.

أن يكون له صفة زائدة على حسنه حتى يتميز الواجب والمندوب عن المباح الذي لا يمكن التكليف به ول
صفة زائدة على حسنه.

أن يكون الفعل شاقاً في تحصيله إن كان مأموراً به ومقتضياً للكظم في تركه إن كان منهياً عنه ليحصل الاست
فعل الواجب وترك القبيح.

هذه الشرائط وهي متداخلة لتعلق بعضها ببعض متى تكاملت وحصلت حسن من الله تعالى تكليف العباد.

وثمرة التكليف استحقاق الثواب والعقاب.

وتكليف من علم من حاله أنه يكفر حسن، إذ في ذلك مساواة بين المؤمن والكافر في أصل التكليف.

واتفقت العدلية من الزيدية والمعتزلة على استحالة تكليف ما لا يطاق وهو ما قال به الأشعري، وقوله هذا قوله بوجود الفعل مقدوراً لله واستحالة انفكاكه عنه، ولكن العجب من الشيخ أبي حامد الغزالي حين وافق على وجوب حصول الفعل مقدوراً لله ثم إنكاره تكليف ما لا يطاق.

هـ - في اللطف وتوابعه:

اتفقت العدلية من الزيدية والمعتزلة على القول بوجوب اللطف والعوض والثواب على الله وغير ذلك م
الواجبة عليه من أجل التكليف، فأما ما لا يتعلق كالأفعال المبتدأة منه فلا يوصف بكونه واجباً وإنما يوصف
نعمة وإحساناً.

وينقسم اللطف إلى عدة تقسيمات:

الأول: باعتباره في نفسه إلى ما يكون من قبل المضار والمنفرات وإلى ما يكون من قبل الملاذ والمنافع.

الثاني: باعتبار فاعله إلى ما يكون من جهة الله تعالى وإلى ما يكون من فعل المكلف.

الثالث: إلى ما يكون اللطف فيه واجباً وما يكون فيه مندوباً.

الرابع: إلى ما يكون سابقاً على التكليف وإلى ما يكون مقارناً للتكليف وإلى ما يكون بعده.

الخامس: باعتبار وقوعه إلى ما يقع والمعلوم من حاله وقوع الفعل الملطوف وإلى ما يقع والمعلوم من ح
يقع الفعل الملطوف به.

السادس: باعتبار فائدته ومنفعته في أمر ديني أو دنيوي، وقد استبعد البصريون وجوب المصالح المتعلة دنيوية على الله واعتبروها مجرد إحسان وتفضل بينما أوجبها البغداديون كابتداء خلق العالم، إذ مجرد النة يستوجب عندهم الفعل على الله[241].

ثالثاً: الوعد والوعيد:

يهدف الحديث عن الوعد والوعيد إلى بيان وجه الحق في هذه الإشكالات:

لا خلاف في ورود الوعد والوعيد. ولكن هل يجب ورودهما عقلاً أم سمعاً؟ في كيفية ورود الوعد والوعيد:

هل على جهة الاستحقاق – كما هو قولنا – أم على جهة التفضل بالثواب في الوعد وعلى جهة التكرم العقاب في الوعيد كما يرى غيرنا؟

وهل الاستحقاق على الكبائر فقط من كفر وفسوق وأن الصغائر لا يستحق عليها عقاب أصلاً؟

وهل إذا اقترنت المعاصي بالإيمان فلا يستحق عليها عقاب في الآخرة؟

وهل يجوز تعجيل العقاب في الدنيا لأهل الإيمان وفقاً لمبدأ الموافاة؟

وهل يجوز العفو عن الكبائر كما ترى المرجئة أم أن ذلك غير جائز إلا إذا أتبعت بتوبة وإلا فإنه خلود العـ يرى محققو الزيدية والمعتزلية؟ وهل تجوز الشفاعة في الكبائر؟

والحديث عن التوبة عن المعاصي يؤدي إلى الحديث عن إحباط الطاعات فهل تحبط المعاصي الطاعات؟

وهل تصير الصغائر إذا اجتمعت كبيرة، وهل إذا اجتمعت الكبائر تصير كفراً؟ قبل الخوض في هذه المسا من تعريفات وتحليلات لأمور تمس الحاجة إليها مثل مفهوم كل من الوعد والوعيد ومفهوم صدق الخبر وكذا الاستحقاق والصفات التي يجب اعتبارها في كل من الثواب والعقاب.

يعرف الوعد بأنه كل خبر يفيد إيصال نفع من جهة فاعله إلى الغير في المستقبل على جهة الاستحقاق والتفـ كما يعرف الوعيد بأنه كل خبر يفيد إيصال ضرر من جهة فاعله إلى الغير في المستقبل على جهة الاستحقاق جميعاً.

وباعتبار طرق ورود الوعد والوعيد فإن المستند في ذلك هو العقل والشرع معاً. أما من جهة العقل فالعلم با المدح والذم والثواب والعقاب وأن السبب في استحقاق المدح والثواب هو فعل الطاعة كما أن السبب في ا الذم والعقاب هو فعل المعصية.

وعلى جهة التكرم بإسقاط العقاب في الوعيد كما يرى غيرنا؟

وهل الاستحقاق على الكبائر فقط من كفر وفسوق وأن الصغائر لا يستحق عليها عقاب أصلاً؟

وهل إذا اقترنت المعاصي بالإيمان فلا يستحق عليها عقاب في الآخرة؟

وهل يجوز تعجيل العقاب في الدنيا لأهل الإيمان وفقاً لمبدأ الموافاة؟

وهل يجوز العفو عن الكبائر كما ترى المرجئة أم أن ذلك غير جائز إلا إذا اتبعت بتوبة وإلا فإنه خلود العـ
يرى محققو الزيدية والمعتزلية؟ وهل تجوز الشفاعة في الكبائر؟

والحديث عن التوبة عن المعاصي يؤدي إلى الحديث عن إحباط الطاعات فهل تحبط المعاصي الطاعات؟

وهل تصير الصغائر إذا اجتمعت كبيرة، وهل إذا اجتمعت الكبائر تصير كفراً؟ قبل الخوض في هذه المسا
من تعريفات وتحليلات لأمور تمس الحاجة إليها مثل مفهوم كل من الوعد والوعيد ومفهوم صدق الخبر وكذا
الاستحقاق والصفات التي يجب اعتبارها في كل من الثواب والعقاب.

يعرف الوعد بأنه كل خبر يفيد إيصال نفع من جهة فاعله إلى الغير في المستقبل على جهة الاستحقاق والتفـ
كما يعرف الوعيد بأنه كل خبر يفيد إيصال ضرر من جهة فاعله إلى الغير في المستقبل على جهة الاستحقاق
جميعاً.

وباعتبار طرق ورود الوعد والوعيد فإن المستند في ذلك هو العقل والشرع معاً. أما من جهة العقل فالعلم با
المدح والذم والثواب والعقاب وأن السبب في استحقاق المدح والثواب هو فعل الطاعة كما أن السبب في ا
الذم والعقاب هو فعل المعصية.

وأما من جهة الشرع فما ورد في الخبر أن الله يوفر العقاب لمستحقيه من الكفار والفساق ولا خلاف في ثبو
الوعد والوعيد، وإنما الخلاف مع مخالفينا في وجه اقتران الطاعة بالثواب والمعصية بالعقاب، هل ذلك عـ
الاستحقاق أم على سبيل التفضل في الوعد وجواز إسقاط العقوبة في الوعيد، فقد ذهب المحققون عن
كالجويني والغزالي والرازي إلى أن حصول الثواب من جهة التفضل وليس على سبيل الاستحقاق على الطا
تعالى لا يجب عليه واجب ومن ثم لا يجب عليه الإثابة على الطاعات، أما العقاب فإنه مستحق للعاصين
الطائعين جائز وقد أجازوا بذلك على الله فعل القبيح، ولكي يكون كل من الثواب أو العقاب مستحقاً على الـ
المعصية فإنه لا بد في كل منهما من شروط.

أما الشروط التي يجب اعتبارها في الثواب فهي:

1 – لا يجوز الابتداء بالثواب لأنه لا بد من اعتبار التعظيم في الثواب، وتعظيم من لا يستحق قبيح في العقل

2 – أن يكون مستحقاً وأن يكون دائماً غير منقطع.

3 – أن يكون موصلاً لمنافع ومسرات دائمة.

4 – أن يكون خالياً من شوائب المضار والآلام.

5 – أن يكون حاصلاً على جهة الإجلال والتعظيم.

6 – لا بد من أن يبلغ حداً يتجاوز فيه كل سرور أو لذة مبتدأة أي أن يتجاوز كل مسرات الدنيا وملاذها.

وأما الشروط التي يجب اعتبارها في العقاب فهي:

1 – ألا تكون ابتداء وإلا كان ظلماً.

2 – وأن يكون مستحقاً ودائماً.

3 – وأن يكون موصلاً لمضارّ وآلام على الشرك وما قاربه من المعاصي الكفرية نحو الإلحاد والتعطيل، وأما
التي توجد مع الإيمان فإن العقاب عليها غير مستحق.

4 – وأن تكون خالية من الراحة والروح والسرور والملذات.

5 – وأن تكون على وجه الاستحقاق والإهانة.

6 – وأن تتجاوز الآلام المبتدأة في الدنيا.

ويلاحظ يحيى بن حمزة الاتّساق بين قولهم هذا وبين معتقدهم في خلق الله للكفر في الكافر والفسق في الفا
كان الله قد أوجد في الفساق فسوقاً وأن المعاصي مخلوقة من جهته لا من جهة العصاة فإنه لا وجه لوجوب ا
العقاب.

ويرد على معتقدهم هذا بتحليل معاني كل من الخبر والصدق والاستحقاق وينتهي من هذا التحليل لكل م
والصدق إلى ضرورة العقاب وفقاً للوعيد، ذلك أن الوعد والوعيد بالإضافة إلى ما يتعلقان بهما من ثواب أ
يكونان على أحد وجوه ثلاثة:

1 – أن يكونا واردين لمجرد الحث على الطاعة والزجر عن المعصية وفي ذلك نقض للخبر.

2 – أن يكونا واردين على جهة الشرط والاقتران وأن سبب الثواب والمدح هو الطاعة كما أن سبب العقاب و
المعصية وذلك هو مقصودنا من الاستحقاق.

3 – أن لا اقتران بين الطاعة والثواب ولا بين المعصية والعقاب وإنما تفضل في الأولى وجواز إسقاط في الثان

وإذا كان هذا القول مبنياً على القول بعدم الوجوب على الله فإنه من جهة أخرى قد لزم عنه ما ادعاه المخا
جواز إثابة العاصين.

وإذا كنا نقطع باستحقاق الثواب للطائعين والعقاب للعاصين فإن تحديد كل فريق غير مقطوع به إلا بكون ا
من أهل العقاب، فقد يكون المكلف مستحقاً للعقاب من ظاهر حاله ولكنا لم نطلع على توبته بعدها، و
ظاهر حال المكلف مستحقاً للثواب ولكنه ارتكب الكبائر سراً أو أنه قرن بمعصية فأحبطت الثانية الأولى أو
مصراً على معصيته.

على أن قولنا بالاستحقاق لا يمنع من تجويز العفو، وذلك مذهب الزيدية وبصرية المعتزلة ومعتمدنا في ذلك

له استيفاء العقوبة فإن له إسقاطه كدين المدين.

حسان والإحسان كله حسن فيجب أن يكون العفو حسناً.

غير أن الخبر قد ورد بالقطع بالعقوبة للمشركين وفاعلي الكبائر فنقطع بتعذيبهما وقد خالفنا المرجئة فذهبوا إلى أن أهل الكبائر لا يخلدون واستندوا في ذلك إلى آيات ظنوها تسند موقفهم.

[الزمر: 53].

[الليل: 14 - 16] فدل على أن المكذب المتولي هو وحده الذي يدخل النار.

[يوسف: 87]

[النساء: 48].

هذه الآيات يجب – في رأي الإمام يحيى – تأويلها لأن آيات أخرى كثيرة تنذر فاعلي الكبائر بالخلود في النار والزنا والسرقة والفرار من الزحف، أما قوله: [النساء: 48] أي لا يؤخر عقوبة الشرك بل يعجلها ويغفر ما دون يؤخر العقوبة على من ليس بمشرك، ويستند هذا التأويل إلى قاعدتين:

الأولى: أن الغفران قد ذكر في بعض آيات القرآن بمعنى تأجيل العقوبة [الرعد: 6]. فليس في الآية إغراء وترك العقوبة بل تأجيلها.

والقطع بالعذاب المؤيد لأهل الكبائر هو مذهب أئمة الزيدية وشيوخ المعتزلة ويستندون في ذلك إلى أد وعقلية، وأما النقلية فمنها: [الجن: 23] [البقرة: 81] [الانفطار: 14 – 15 - 16] فلو كان العذاب منقطعاً لك غائبين وقوله [النساء: 93].

وأما الأدلة العقلية فهي:

العفو عن الفساق يؤدي إلى المحال لأنه لا يخلو حالهم بعد أن يعفو الله عنهم إما أن يميتهم وذلك م الجماع منعقد أن لا موات لأحد يوم القيامة أو أن يدخلوا الجنة وبذلك يكونون مشابين أو متفضلاً عليهم، و يكون متفضلاً عليهم لأن الإجماع منعقد أن التفضل إنما يكون لغير المكلفين كالصبيان والمجانين.

- في العفو عن فاعلي الكبائر إغراء بفعل القبيح.

- في العفو عن فاعلي الكبائر تسوية بين المطيعين والعاصين وذلك يتعارض مع عدله، وقد ذهب محققو الأشعرية إلى أن الله يعذب بعض فاعلي الكبائر ويعفو عن البعض وأقاموا العفو على فكرة الشفاعة وأن [غافر: 18]. الرسول عليه السلام قد ادخر شفاعته لأهل الكبائر من أمته، وردنا عليهم قوله تعالى:

فالأمور المسقطة للعقوبة كثيرة نوافق على بعضها ونعارض البعض الآخر كالقول إن العقوبة تسقط بتفضل وإحسان، ولا تعارض في أن العفو إحسان، غير أنه لا عفو عن الكبائر وفقاً لأدلة الشرع التي تشير إلى خلود العذ

- في سقوط العفوبة بالشفاعة وذلك معارض أيضاً بأدلة القرآن لأهل الكبائر.

- في إزالة أثر المعصية بالتوبة وذلك ما لا اختلاف فيه على أن تكون توبة نصوحة مقرونة بالندم على المعص جميع الأوقات والمعاصي.

وإذا كانت التوبة تسقط المعاصي فإن السيئات تسقط الحسنات بالإحباط، وإذا كانت التوبة موجبة للتَ السيئات فإن الذي أوجب التفكير هو نفسه الذي أوجب إحباط الطاعات بالمعاصي.

والمنكرون للإحباط قالوا لا تحبط المعصية الطاعة لأنه يستحق على الطاعة ولا يصح أن يبطل الثواب، مناف للعقاب ولا يمكن الجمع بينهما، والرد على ذلك في القول بالموازنة سواء في التكفير أو الإحباط وإن أنكر الجبائي الموازنة في الإحباط، فإن كان العقاب أعظم من الثواب فإنه يزيله جملة وليس لما كان يستحقه من ثو في تخفيف العقوبة، ومتى كان الثواب أعظم فإنه يسقطه جملة. وقد رد عليه أبو هاشم بأنه حتى لو كان عقا فإنه بطاعته لا بد له من أن ينتفع بضرب من الانتفاع.

والواقع أن الحكم على الذين خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً فيه اختلاف:

- هناك من نفى استحقاق العقاب على الصغائر.

- استحقاق العقاب على المعاصي المقارنة للإيمان في الدنيا عقاباً منقطعاً وعلى الإيمان ثواباً دائماً في الآخ أنه ليس من دليل شرعي على ذلك، وإنما الدنيا دار تكليف والآخرة دار حساب فلا يجوز تعجيل العقاب في ا القول بالموافاة لأنه يؤدي إلى نقض الغرض من التكليف.

رابعاً: في الأسماء والأحكام:

1 – هل يجوز إكفار المخالفين؟

هل يجوز للزيدي لعن الأشعرية وشيخهم ابن أبي بشر (أبو الحسن الأشعري) وإكفارهم؟[242] الخوض في والتفسيق صعب ولا يليق الخوض فيهما إلا لمن له بصيرة متقدة محيط بالمباحث الكلامية وله قدم را المسائل الأصولية.

وحقيقةً، فإن الأكثر من علماء العترة وجماهير المعتزلة يكفرون الأشعرية وشيخهم ابن أبي بشر لقولهم القدرة وإنكار إحكام الأفعال وللقول بقدم القرآن وإرادة الله لكل واقع إلى غير ذلك من المسائل، غير أنا لا نرى بهذه المسائل لظهور الاحتمال فيها وفي أدلتها، والإكفار لا يكون إلا في المسائل القطعية أما ما فيه احتمال ف فيه إكفار.

ومن يكفرهم فإنما يكفرهم في مسائل دون أخرى، إنه يكفرهم لقولهم بالجبر ولكنهم لا يكفرون لقولهم ب يوم القيامة، وإكفارهم إنما هو من جهة التأويل، ذلك أنهم مصلون إلى القبة ناكحون على الشريعة ولكنهم اعتقاداً أوجب لدى البعض بالدليل إكفارهم به، ولكن الذي نراه هو ترك إكفارهم وذلك هو رأي الإمام المؤيد من أئمة العترة ورأي الشيخ أبي الحسين البصري من أفاضل المعتزلة وليس صحيحاً أن اللعن من أعظم القربات إذ لم يرد الشرع بالتعبد باللعن وإنما الذي ورد أن المؤمن لا يكون لعاناً.

والنجاة أمر غيبي لا يعلمها إلا الله تعالى، والله يقول لنبيه: [الأحقاف: 9].

ولا يعني ترك الإكفار والتفسيق التوقف في أي مسألة من مسائل الأصول لأن الحق واحد في المسائل ا والذي نقطع به هو الخطأ لا غير، وأما الكفر والفسق فلا نحكم بهما إلا بدلالة قاطعة في جميع المسائل كلها.

الفرق الناجية لا تعلم إلا بدليل قاطع، وأما الحكم بالتضليل بكفر أو فسق فلا يكون إلا بدلالة قاطعة. يحصل ذلك فالتوقف أحوط للدين وأبقى لجانب العدالة، والإقدام على التكفير والتفسيق من غير دلالة رمي في وخبط في الجهالة، ولا يقال: إن كل خطأ في أقوال الأشعرية يعد كبيرة فإذا اجتمعت الكبائر صارت باجتماعها

كذلك الرأي في المرجئة لا تكفر لاعتبارها فاعل الكبير مؤمناً أو بتجويز العفو عنه، وأما الروافض فقد ذه
علماء العترة إلى تكفيرهم ناسبين إلى زيد عن رسول الله أنه قال لعلي (يا علي يكون في آخر الزمان قوم يدعون
يقال لهم الرافضة يرفضون الإسلام إذ رأيتهم فقاتلهم قاتلهم الله فإنهم مشركون[244] قلت يا رسول الله ما علام
ليس لهم جمعة ولا جماعة يسبون أبا بكر وعمر). والرافضة اسم غلب على من غلا من الشيعة في سب الصح

على أن الذي عليه أهل العدل من الزيدية والمعتزلة أنهم لا يكفرونهم وإن كفرهم أغلب الأشعرية، والمختار
لا دلالة على إكفارهم من كتاب ولا سنة ولا إجماع ولا قياس.

خلاصة القول أنه وإن ذهب بعض أئمة الزيدية وشيوخ المعتزلة إلى إكفار مخالف الحق كفر تأويل فإن ما نـ
أن صحة الدين متوقفة على أصلين:

الأول: ما يتعلق بذات الله وصفاته.

الثاني: ما يتعلق بتصديق صاحب الشريعة.

فصحة الإسلام متوقفة على الاعتراف بهذين الأصلين وكل مقالة تبطلهما أو تبطل أحدهما فإنه لا شك
الإكفار بها كمقالة أصحاب السفسطة والملاحدة والدهرية والمعطلة والزنادقة والفلاسفة الحاصرين عله
الكليات دون الجزئيات.

وأما ما وراء هذين الأصلين من تفاصيل المسائل بين أهل القبلة مما لا يكون مؤدياً إلى بطلان هذين الأ
يضير.

وإن كثيراً من المتكلمين لا يجوز الإكفار بالتأويل لدخول جميع أهل القبلة تحت الإيمان بوحدانية الله والإق
محمد.

وذهب بعضهم إلى أن كل مجتهد من أهل القبلة مصيب.

ولم يكفر أبو حنيفة أحداً من أهل القبلة، أما الشافعي فلم يرد شهادة أحد من أهل الأهواء.

2 – في المنزلة بين المنزلتين:

الإكفار والتفسيق يجريان على قضية واحدة، فكل ما يستعمل في أحدهما من أدلة شرعية يستعمل في الآ
يمتنع يمتنع في الآخر غير أن الإكفار متعلق بالمخالفين باعتبارهم جاحدين للمذهب الحق بينما التفسيق
بفاعلي الكبائر باعتبارهم فاسقين.

والطريق إلى معرفة معصية بعينها كفراً هو الدليل الشرعي، بينما المقطوع به من ناحية العقل هو استحقاق
على المعصية إطلاقاً، وأما كونها كبيرة أو صغيرة فلا سبيل لمعرفة ذلك إلا بالشرع.

والذي يدل من السمع على كون المعصية كبيرة وكونها فسقاً أمور:

أولاً: نصوص القرآن: فإن دل النص القرآني دلالة واضحة على كون المعصية كبيرة فإنا نقطع بكونها كبيرة.

ثانياً: نصوص الأخبار: على أن تكون منقولة بالتواتر.

ثالثها: الإجماع: فإن دل الإجماع على كون المعصية فسقاً فيجب القطع بكونها فسقاً بشرط النقل بالتواتر.

ولا بد في كل فسق من أن يكون معلوماً لنا بدلالة قاطعة، فإن كان النص القرآني من المتشابه أو كان الحديث آحاد وكان الإجماع بدوره منقولاً بالآحاد فلا نقطع بكون المعصية كبيرة أو كونها فسقاً، ولا مجال للعقل في ذلك.

وكما سبق تقسيم الكفر إلى كفر صريح كالإلحاد والتعطيل والتهود والتنصر، وحكمه تحريم المناكحة و والدفن في مقابر المسلمين، وإلى كفر متأول نحو كفر المشبهة والمجبرة عند من يقول بإكفارهم وحكمه للكفر الصريح في المناكحة والموارثة والدفن كذلك القول في الفسق، إذ يقسم إلى فسق صريح كارتكاب الكـ دل على كونها فسقاً نحو الزنا والسرقة والفرار من الزحف وغيرها، وحكمه لعن الفاسق ورد شهادته وعدم للقضاء والإمامة، وإلى فسق متأول كالاعتقاد باستحلال القتل واستباحة دماء المخالفين وأموالهم، إن هذا لشبهة انقدحت لهم، وحكم هؤلاء مأخوذ من سيرة أمير المؤمنين ومعاملته للخوارج فهو لم يعاملهم معامل والمشركين والمرتدين، ولما قيل له: أكفار هم؟، قال: من الكفر هربوا، وقال: إخواننا بالأمس بغوا علينا فقاتلنا يرد شيئاً من أحكامهم ولا نسخ شيئاً من عقودهم.

ومن الفسق ما كان متعلقاً بأفعال القلوب كالعزم على الفسق، ومنه ما هو متعلق بالأقوال كالسب والقذف يتعلق بأفعال الجوارح كالقتل والسرقة والزنا، ومن الفسق ما كان إقداماً على فعل ومنه ما هو ترك كترك والصوم، ذلك أن ترك الواجب والإخلال به فسق.

ولقد اختلفت الفرق الإسلامية في إجراء الأسماء على صاحب الكبيرة أو الفاسق، ويرجع اختلافهم في اختلافهم في تحديد مفهوم الإيمان، فلما جعلت المرجئة الإيمان اسماً لعمل القلب فقط اعتبرت فاعل الكبير ولما جعلت الزيدية والمعتزلة الإيمان اسماً لاعتقاد القلب وقول اللسان وعمل الجوارح والأركان فقد أنكرت كو الكبيرة مؤمناً.

وقد اشترط الشيخان أبو علي وأبو هاشم في الإيمان فعل الواجبات وترك المحظورات، والرأي عندنا أن الإيـ لمجموع عمل القلب والجوارح، وإلى ذلك ذهب أكثر السلف وأئمة الزيدية.

ولقد ذهب الخوارج إلى أن فاعل الكبيرة كافر، واستندوا في رأيهم هذا إلى شبهات منها قوله تعالى: [المائد وقوله تعالى: [سبأ: 17] والفاسق في جملة من يجازى، وقوله [آل عمران: 97] فتارك الحج في تأويلهم لهذه ا أو قوله تعالى: [آل عمران: 106] فلا فريقَ ثالثا بين الاثنين والفساق مع الكفار تسود وجوههم.

والأدلة على بطلان قولهم كل من عصى الله بكبيرة فهو كافر ما يأتي:

المعلوم من حال الصحابة أنهم لم يعاملوا الفساق ومرتكبي الكبائر معاملة الكفار أوالمرتدين ولا أجروا عليهـ الكفر أو الارتداد من قتل.

الرامي لزوجته بالزنا لو كان كاذباً لكان بمقتضى قول الخوارج كافراً ولو كان صادقاً لكانت زوجته كافرة ولجر حكم التفريق باعتبار كفر أحدهما، ولكن الذي يجري عليهما هو حكم المتلاعنين لا حكم المرتدين.

المعلوم من حال الصحابة أنهم أجروا على فاعلي الكبائر بعد القصاص منهم ما يجري على المسلمين من وموارثة ودفن في مقابر المسلمين، فلو كانوا كافرين لما جرى عليهم ذلك.

وذهب المرجئة إلى أن فاعل الكبيرة مؤمن، واستندوا في ذلك إلى شبهات منها تأويلاتهم لقوله تعالى: [يوسف

فالإيمان هو التصديق، وقوله تعالى: [الحجرات: 9] فاعتبرهم الله مؤمنين مع كونهم باغين ولو كان الإيد
الطاعات لما جاز العطف في قوله تعالى: ﭽ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﭼ[البقرة: 277] ومعلوم أن المعطوف
للمعطوف عليه ومن ثم فإن الإيمان لا يتضمن العلم الصالح.

وكلام المرجئة في تسمية فاعل الكبيرة مؤمناً باطل. إنه وإن كان الإيمان في معناه اللغوي هو لتصديق فإنه الشرعي يقتضي فعل الطاعات، والآية لا تعني إدراج البغاة ضمن المؤمنين وإنما هي كقوله تعالى: [المائدة 54] أن المرتد عن دينه لا يعد مؤمناً.

وذهب الحسن البصري وجماعة من البكرية إلى تسمية فاعل الكبير منافقاً، وبطلان ذلك واضح لأن المنا هو من يبطن الكفر ويظهر الإيمان، والمنافقون كفار بالإجماع وقد استند إلى قوله تعالى: [التوبة: 67] ولـ صحة الاستدلال بهذه الآية ألا يكون الخبر أعم من المبتدأ. إنه وإن كان كل منافق فاسقاً وفقاً للآية فليس كـ منافقاً.

ومنقول عن الإباضية حكمهم على فاعل الكبيرة أنه كافر كفر نعمة، وقد أضاف بعض المعتزلة هذا القول إ أئمة الزيدية، وهذا خطأ، فلم ينقل عن أحد من المتقدمين أو المتأخرين ذلك وإنما فاعل الكبيرة لديهم لا م كافر، أما ما نقل عن الناصر فعبارة مغمورة وليست مشهورة عنه[245]، وردنا على القول بكفران النعمة أن معترف بنعمة الله معتقد بتعظيمه، وإنما ارتكب الكبيرة لشهوة أو لذة عاجلة وليس إنكاراً لنعمة الله وإن ا يخرجه عن كونه معترفاً بنعمة الله.

3 – دار الإسلام ودار الكفر:

الحكم على الدار متفرع عن الحكم على المقيمين فيها إذ العبرة بهم، ومعنى وصف الدار أنها دار إسلام أو هو لما يتبعها من حكم شرعي وهو أن يحصل المقيم فيها على صفة لأجلها تثبت لهم أحكام شرعية على العموم

والمعتبر في ما تصير به الدار من دار إسلام أو كفر هو ما يظهر في الدار، فإن ظهرت في الدار الشهادتا مخالفو الإسلام أحكام أهل الذمة، ولم تظهر فيها خصلة من خصال الكفر فهي دار إسلام، أما إذا لم يمكن اله بإظهار الشهادتين إلا أن يكون على ذمة أو جوار وأمكن الإقامة فيها بإظهار خصلة من خصال الكفر فهي د يشترط كي تكون دار إسلام إذن ما يأتي:

1 – أن تظهر فيها الشهادتان وتقام فيها الصلاة.

2 – أن يحكم على المقيمين فيها بأحكام المسلمين.

3 – ألا تظهر فيها خصلة من خصال الكفر، على أنه لا عبرة بكفر تأويل كالجبر أو التشبيه إذ العبرة بال وإقامة الصلاة، والذي يدل على ذلك مسالك كقوله تعالى: [الأنفال: 39] فأوجب الله قتالهم حتى لا تكون فتن العبادة خالصة لوجه الله من غير مشاركة.

- المسلك الثاني قوله تعالى: [التوبة: 5] أمر الله بالكف عن قتالهم وأخذ أموالهم بشرطين: التزام التوبة وإقاما ولم يعتبر في الكف عنهم أمراً سواهما فمتى حصل الشرطان وجب الكف عنهم[246].

- المسلك الثالث: قول الرسول (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإن قالوها فقد عصموا وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله)، فالإقرار بالشهادة يوجب حقن الدماء وعصمة المال إلا بشرط حق

المال، ولا يقال هذا الشرط منع القول بالجبر والتشبيه فذلك ما لا يحتمله لفظ "حقها".

والمعيار الصادق والفيصل الفارق من تحقيق دار الكفر ودار الإسلام حال مكة والمدينة، إذ المعلوم من ـ قبل الفتح أنه لا يمكن فيها إظهار كلمتي الشهادة ولا إقامة الصلاة إلا عن تقية، بينما المعلوم من حال المد الهجرة إظهار كلمتي الشهادة وإقام الصلاة وإظهار جميع المعالم الدينية.

وقد خالفنا المعتزلة إذ عولوا على ما يظهر في الدار من خصال كفرية كالجبر والتشبيه، والمختار عند الشهادتين وإقام الصلاة فقط.

ولا عبرة في اعتبار الدار، إذ المعتمد في تحديد ذلك ما كان من حال مكة والمدينة فإنهما أصلان عظيمان في بصدده.

والغرض من هذا التقسيم الحكم على مجهول العين من ساكني الدار، هل يجري عليه أحكام الكفر من تحريم أو موارثة أو دفن في مقابر المسلمين أم أحكام الإسلام إذا لم تكن هناك إمارة على إسلامه أو كفره؟

وقد حكي عن الشيخ أبي علي (الجبائي) أنه أثبت للفسق داراً إذا كانت مختصة بالمذاهب الفسقية وهي ال أمير المؤمنين ومعاداته كدار الخوارج، وذهب ابن مبشر إلى أن الدار دار فسق إذا ظهرت فيها المنكرات وسـ الفسوق والفواحش من غير إنكار ولا منع.

والمختار عندنا، وهو ما ذهب إليه أئمة الزيدية وجماهير من المعتزلة أنه لا معنى لاختصاص الدار بكونها د بدعوى اختصاصها بحكم تفارق به دار الإسلام. إن إثبات الدار إنما يتلقى من جهة الشرع ولا مجال للعقل شيء من هذه الأمور، ولم تقم دلالة شرعية إلا على إثبات دار الكفر ودار الإسلام، أما إثبات دار للفسق فلم ت دلالة، ولا يقال أليس الفساق متميزين في أنفسهم بأحكام مخصوصة عن سائر المسلمين كما يتميز الكفار مخصوصة، قلنا لم يحصل توقيف إلا على ثبوت دار الكفر ودار الإسلام، وهذا ولا تتميز دار الفسق عن دار من أحكام كتحليل المناكحة والموارثة والدفن في مقابر المسلمين وأكل الذبيحة، فلا وجه لإثبات دار للفسق لدار الإسلام، ولا يقال للفساق أحكام يختصون بها من اللعن والمعاداة ومنع شهادتهم وعدم الصلاة عليهم ولا الانقياد لأوامرهم إذا كانوا أمراء أو حكاماً، وردنا أما المعاداة والبراءة فليس بحكم تختص به الدار، ثم إنه يك على موالاة أولياء الله والبراءة من أعدائه بالإطلاق دون تخصيص أعيان، وأما الصلاة خلفه والصلاة عليه وترك لأمرهم، فليس هذا بحكم يخص الدار، لأنا قد نرد شهادة من ليس بفاسق ونمنع من القضاء والإمامة لأمر غي وهكذا القول في سائر الأحكام.

والذين اعتبروا الكثرة والشوكة في الحكم على الدار قالوا بدار الوقف وهي التي يكون فيها مؤمنون وكفرة لفريق على آخر إذ توقفوا في الحكم عليها، فإن وجد ميتاً لا يعلم حاله وقفوا في الحكم عليه وكذلك القول الأحكام من مناكحة وموارثة.

والذي عليه أئمة الزيدية وشيوخ المعتزلة أن لا معنى لإثبات دار الوقف ومعتمدنا أنه لم تدل عليها دلال وليس لها حكم يكون دلالة عليها.

في حكم المقام في دار الكفر أو التوقف به: ولا خلاف في جواز دخول دار الكفر لتجارة أو أداء رسالة على المقيم بأن يكون متميزاً في نفسه عن أهلها وأن يشتهر بذلك إما بعلم أو بدين، أما إن لم يكن متميزاً وصار

لإجراء أحكام الكفر عليه فلا يحل له المقام أو التوقف حتى وإن كان في ذلك مكرهاً لأنه لا يصح أن يضع نفس
الشبهات، يقول الرسول: (من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يقفن موقف التهم) ولا تهمة أعظم من إيهام ال
نفسه.

ويصح للعلماء والأفاضل الوقوف في الدور الكفرية لأن في وقوفهم إعزازاً للدين وتقويماً لكلمة الإسلام، ،
والرسول أقام في مكة صابراً محتسباً.

كذلك لا مانع من الوقوف أوالإقامة في بلد فيه بعض خصال الكفر كالجبر والتشبيه إذا كان مقامه أو توقف
صحيح وليس عليه شيء من وجوه القبح. حتى وإن اضطر إلى السكوت عن إنكار المنكر لأن الكف عن م
دلالة على الرضا إذا كان معذوراً في ترك التكبر عليهم.

ونسب إلى القاضي عبد الجبار وإلى بعض الزيدية والمعتزلة تحريم المقام في بلاد الظلم والجور والغلبة وبر
هذا بتبريرين:

الأول: لأن في المكاسب قوة لهم، والتقوية لهم محظورة.

الثاني: اختلاط الأموال حين يأخذها الظلمة من غير حلها ويضعونها في غير وجوهها، فإذا كانت الأموال
حرم المقام في بلد الظلمة وأهل الجور.

وردنا أن المقيم في بلد الظلمة لا ينفك عن أحد حالين.

الأول: أن يكون بحيث لا يكون التكسب وتحصيل أسباب المعاش في هذه البلدة إلا بالدخول في الحرام وا
المحظور، فإذا كان كذلك وجب عليه لا محالة الخروج من حيث إنه لا ينفك عن الوقوع في المحظور وتناو
إلا بالخروج فيجري الخروج مجرى اعتزال المحظور وترك الحرام.

الثاني: أن يكون بحيث يمكنه التكسب وتحصيل أسباب المعاش دون أن يقع في شيء من الأمور المحظو
تناول شيء من الأموال المحرمة، فإذا كان الأمر كذلك فإنه يجوز له الوقوف في البلد مع اعتزال السلاطين الذ
يضيره ظلمهم.

أما القول بتحريم المقام في بلاد الظلمة لأن في التكسب إعانة لهم على ظلمهم، والإعانة على الظلم محظو
قول فاسد، لأن الإعانة لهم إنما تكون في التمكن مع القصد، وليس مجرد التكسب إعانة لهم، فإن قيل يأخذ
الأموال من أهل المكاسب – ولا يمكن لهؤلاء منعهم إلا بالانتقال عنهم – ثم يستعينون بها على ظلمهم، قل
من التكسب حفظ النفس والعيال من التلف مع الكف عن الأمور المحظورة فلا وجه ولا يجب الانتقال[247].

خامساً: في النبوات:

البعثة فعل من أفعال الله، وما كان من فعل الله فهو حسن، فبعثة الأنبياء حسنة، لأن فيها مصالح للخلق
وحثاً على فعل الواجبات العقلية وتذكيرهم بالله وتخويفهم بأحكام الآخرة، ولذا فإنها واجبة على الله والمع
وجوبها هو أنها لطف في فعل الطاعة، ويلزم أن يكون المبعوث حاصلاً على صفات تؤهله لأداء البعثة منها:

- أن يكون معصوماً عما ينفر من القبول منه.
- أن يكون مؤمناً بالله وملائكته ومن سبقه من الرسل وباليوم الآخر.

- أن يكون حاصلاً على زكاة الخلق وسماحة الطبع للصبر على أذى الخلق، ويلزم كذلك أن يكون المبعوث ه
أمور لا تليق بأداء الرسالة، وهي على ثلاثة أضرب منها ما يتعلق بأحوال التبليغ ومنها ما يرجع إلى أفعال ومنها
بالخلقة.

أما ما يتعلق بأحوال التبليغ فأمور ثلاثة:

1 – تنزيه عن الكتمان في ما يتعلق بالتأدية للأمور الدينية والمصالح الشرعية، لأن الغرض من بعثته إرشاد ال
مصالحهم.

2 – التنزيه عن الكذب وإلا جاز ألا يوثق بجميع ما جاء به من الشريعة.

3 – تنزيهه عن التحريف والتغيير والتبديل في جميع ما يبلغه.

وأما ما يرجع إلى الأفعال فأمران:

1 – تنزيههم عن الكبائر من المعاصي وإلا سقطت منزلتهم لدى أقوامهم.

2 – تنزيههم عن الصغائر بشرطين:

أ – ألا تكون الصغيرة متعلقة بالتبليغ والتأدية عن الله.

ب – ألا تكون الصغيرة مستخفة لقدرة محطة من شأنه نحو سرقة (بصلة) أو تطفيف (حبه) فهذه الأمور و
صغائر فإنه لا يجوز صدورها عنهم.

أما ما عدا ما ذكرناه من الصغائر فإن تجويز صدورها منهم لا يمنع من القول بنبوتهم، وقد ورد الشرع ؛
عليهم كما قال تعالى: [التوبة: 43] وقال: [الفتح: 2].

وأما ما يرجع إلى الخلقة فعلى وجهين:

1 – أن يكون منفراً بكل حال مثل قبح الصورة وشناعة الخلقة وتشويه الحالة من الأمراض والعلل المن
البرص والروائح النتنة، وأن يكون منزهاً عن الجنون والصرع وخبال العقل.

2 – أن يكون منفراً في حال دون حال وهذه أمور ثلاثة:

أ – يكون صغر السن منفراً إذا انضم إليه نقصان العقل وضعف التميز، فأما إن كان كامل العقل جيد الت
ذلك أعظم في الأعجوبة، وأدعى إلى إيمان القوم.

ب – العمى والصمم إذا كانا مؤثرين في التنفير، فأما إذا لم يتعلقا بالتنفير فلا مانع من تجويزها عليهم.

ج – الشعر إذا كانت معجزته الفصاحة والبيان والبلاغة، إذ أن ذلك يقدح في معجزته ولذا يجب تنز
الشعر[248] .

ويستحيل وقوع الكبائر من الأنبياء، ولنا في تقرير ذلك مقامان:

المقام الأول – عقلي: وفيه مسلكان:

مسلك برهاني: أن تجويز وقوع الكبائر عليم يؤدي إلى التنفير منهم عدم الإصغاء لأقوالهم وإلى الإستخف
وإسقاط منازلهم وحط ما رفع الله من قدرهم، ومسلك قياسي: أن فاعل الكبيرة عمداً تبطل شهادته، وم
شهادته أولى أن لا يوثق في دعوته، ذلك أن ارتكاب الكبائر مسقط للعدالة.

المقام الثاني – نقلي: لقد أثنى الله عليهم وخصهم بالتعظيم في قوله تعالى: [الأنبياء: 90]، وكذلك في قوله: [73.

والمتفق عليهم أنهم معصومون، ولكن الخلاف على وقت العصمة، ذهبت المعتزلة والزيدية والإمامية على وقت مولدهم ومنشَئهم، وذهب أبو الهذيل، وأبو علي إلى أنها زمن النبوة فقط، وقال آخرون منذ بلوغهم.

واختلفوا كذلك في فاعل العصمة على مذاهب ثلاثة:

1 – أكثر أهل النظر أن فاعلها هو الله.

2 – ذهب فريق إلى أن العصمة من الأنبياء أنفسهم، فمعنى قولنا إن النبي معصوم أن الله أخبر عن كونه معص

3 – وقال قائلون إنها من جهة الله ومن جهة الأنبياء معاً.

والمختار عندنا أن الله تعالى هو المتولي للعصمة وأنه الفاعل لها، وهذا هو الأظهر من قول الزيدية و المعتزلة. فالله هو المتولي لإرسالهم بإكمال النبوة في حقهم، وإنما يكون كمالها أولاً بإظهار المعجزة عليهم لتص وثانياً بوجوب عصمتهم، قال تعالى:[الإسراء: 74] وقال [ص: 46].

وقد ترتب على الخلاف في فاعل العصمة خلاف في كيفيتها، فمن قال إن فاعلها هو النبي ذهب في كيفية ف مذهبين.

إما أن يمتنع النبي عن مواقعة المعاصي باختيار من نفسه من غير أمر من جهة الله تعالى، وليس معصوماً أخبر عن عصمته.

أو أنه يمتنع عن فعل القبيح بنفسه أيضاً لكنه لا يستغني عن معونة من جهة الله تعالى.

ومن قال إن فاعلها هو الله تعالى اختلفوا في كيفية فعله على ثلاثة آراء:

الأول: أن الله يمنعهم عن فعل القبائح والإخلال بالواجبات بأن ينبههم على بينة التقوى والطهارة ويكون ا بنفس البينة فلا يكون لهم داع إلى القبائح وهذا فاسد، لأنه لو كان الأمر كذلك لما كانوا مستحقين على ا والإنكفاف عن المقبحات مدحاً ولا ثواباً لأنهم مطبوعون على ذلك مجبولون عليه.

الثاني: أن الله يصرفهم عن المعاصي والقبائح بطريق الإلجاء ويصرف قواهم عن الميل إلى المعاصي وموافقة وهذا فاسد أيضاً لنفس السبب السابق.

الثالث: أن يلطف بهم بألطاف خفية فيمتنعون عن مواقعة القبائح على وجه لولاه لما امتنعوا عن مواقعتها وهذا هو المختار وهو قول أئمة الزيدية وشيوخ المعتزلة[249].

سادساً: في الإمامة:

يعرض يحيى بن حمزة في الفصل الذي عقده عن مقاصد الإمامة لمباحث أربعة: ما يصير به الإمام إماماً – إلى إمامة أمير المؤمنين – الكلام في التفضيل – الطريق إلى إمامة أولاده.

1 – ما يصير به الإمام إماماً:

لا يصير الرجل إماماً بمجرد صلاحيته للإمامة، بل لا بد من أمر وراء ذلك هو أحد أمور ثلاثة: النص والدعوة

أما النص فإن حصوله إما من جهة الله أو من جهة رسوله أو من جهة إمام الزمان.

والنص إما خفي أي لا يعلم المراد منه بالضرورة أو جلي يعلم المراد منه بالضرورة ولم يثبت النص الجلي أحد الزيدية بينما أثبتته الإمامية.

وكان أن النص الخفي طريق إلى إمامة الثلاثة – علي والحسن والحسين – فإن الدعوة طريق إلى إمامة من وحاصل الدعوة عند الزيدية أن يباين الظلمة من هو أهل للإمامة ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويدعو إ أتباعه.

ولم يوافق الزيدية أحدٌ من المعتزلة في أن طريق الإمامة هو الدعوة غير أبي علي.

وأما العقد والاختيار فهو مذهب الصالحية من الزيدية وجماهير المعتزلة والأشعرية والخوارج، أما الدعوة ف لها عندهم ولا تثبت بها الإمامة أصلاً.

ومعتمدنا في الدلالة على كون الدعوة طريقاً للإمامة إنما يكون بإبطال كون العقد والاختيار طريقاً إليها، ف العقد لم يبق إلا أن تكون الدعوة طريقاً للإمامة، وقبل إبطالها لا بد من بيان حاصلها، وحاصل العقد ثلاثة والمعقود له وكيفية العقد.

أما العاقد فلا بد فيه من اعتبار أمرين: أحدهما العدد، وقد ذهب فريق إلى أن الإمام يصير إماماً بع كالشهادة، وذهب آخرون إلى إتمام العقد بخمسة، إذ عقد عمر لأبي بكر برضا أربعة وهو خامسهم (أبو عبيد مولى أبي حذيفة وبشير بن سعد وأسيد بن حصين) وإلى أن عمر قد جعلها شورى بين ستة أي أن خمسة لسادسهم.

وأما المعقود له فلا بد فيه من الإسلام والتمييز والعدالة وأن يوفق بسعيه في المصالح.

وأما كيفية العقد فلا بد من اجتماع هذا العدد (اثنين أو خمسة فيختارون أحدهم ويفوضون الأمر إليه إمامته، أما رضا كل واحد على انفراد فلا تنعقد بذلك إمامة، والمعتبر في ذلك عقد عمر لأبي بكر، وعقد عبد لعثمان.

ومعتمدنا في إبطال العقد والاختيار طريقاً للإمامة هو العقل والسمع أما أدلتنا العقلية فهي:

1 – القول بالاختيار طريق للإمامة يؤدي إلى المحال، ذلك لأن الناس مختلفو المذاهب والأغراض، وكل مذهب يدعي وجوب كون الإمام على مذهبه، وأهل كل بلدة يريدون أن يكون الإمام من أقاربهم وعشيرتهم، فب منهم أن الذي اختاره أولى بالإمامة، وهذا يؤدي إلى الفتنة، ولا تنعقد بالفتنة إمامة فثبت أن القول بالاختيار مح

2 – أجمعت الأمة على أن الإمام خليفة الله وخليفة رسوله، فلو كانت الإمامة ثابتة بالعقد والاختيار لما كا خليفة الله ولا خليفة رسوله لأنهما لم يستخلفاه، وإنما الأمة هي المستخلفة.

3 – الإمامة ركن من أركان الدين وقاعدة من قواعده بل هي أعظمها وأقواها فيجب ألا تكون موكولة إلى ر وتفويضها، كما أن أركان الإسلام كالصلاة والصوم والزكاة والحج ليست موكولة إلى أحد ولا يمكن تفويضها إلى واختياره.

4 – لو جاز إثبات الإمامة بالاختيار لجاز إثبات النبوة بها، فكل واحد منهما من الأسرار الغيبية التي لا يمك الخلق عليها.

وأما الأدلة السمعية فهي:

1 – ما كان الرسول يخرج من المدينة أو غيرها إلا ويستخلف عليها من يقوم بمصالحها الدينية والدنيوية،
يدع ذلك لاختيار أهل المدينة، ومعلوم أن السبب في الاستخلاف هو أنه عليه السلام لا يمكنه في غيبته سيا
وإذا كان هذا المعنى ثابتاً في غيابه المؤقت فالمعنى فيه بعد الموت أولى وأبلغ، موضع الحجة هو أن الرسول ل
أمر الأمة إلى رأيهم ولا أوكلهم إلى اختيارهم، وإذا كان استخلافه واجباً كان الاختيار باطلاً.

2 – المعلوم من حاله أنه – عليه السلام – كان يسوس أمته كما يسوس الوالد أولاده قائماً بمصالحهم حري
بالمؤمنين رؤوف رحيم. فكيف يدعهم هملاً دون تبيان في أجل أمورهم وهو الإمامة؟!

3 – والمعلوم من حاله عليه السلام بيان أحكام الشريعة مفروضها ومسنونها وآدابها حتى شرع كيفية قضاء
والاستنجاء والمسح على الخفين، ولا شك في أن الإمامة أعظم من هذه الآداب والسنن، وإن كان عليه السلام
ببيان هذه الأحكام فكيف يقال إنه – عليه السلام – خرج من الدنيا ولم يبين أمر الإمامة؟!

وإذا كان الله بعد استيفاء جميع الأحكام قد أنزل على رسوله [المائدة: 3] فإن الإمامة لا بد مبينة حتى يكتمل

على أن ذلك لا يعني القول بالنص الجلي، فإن أحداً من أئمة العترة وعلماء الزيدية لم يثبته جلياً وإنما أثبت
ولو كان نصاً جلياً لكان كل واحد من الصحابة لا يخلو حاله إما من العلم به أو عدم العلم، فإن دفعوا النص م
به لكان ذلك حكماً بردهم وفساد إيمانهم وعصيان رسولهم، ولم يثبت في أي أمر من الأمور عصيانهم له، ك
كان عليه السلام يكرمهم ويودهم ويعظهم حالهم، إنهم لو علموه نصاً جلياً لاستحال عليهم مخالفته وهم
وإن لم يعلمه أحد من الصحابة لكان القول بالنص الجلي محالاً، إذ كيف يكون جلياً ولم يعلمه أحد.

ولما ادعت الإمامية النص الجلي أداهم هذا القول إلى طعنهم في الصحابة وتفسيقهم وإكفارهم، والذي ذ
علي وأصحابه عدم ادعائهم النص الجلي، وإنما ذهب الأكثر من علماء العترة وأكابر أهل البيت إلى القطع
أحوال الصحابة من الكفر والفسق، وأن مخالفتهم النصوص وإن كان خطأ فإنه لا يوجب كفراً ولا فسقاً في ح
يقطع الموالاة، وهذا هو المختار عندنا.

عود إلى ما تعتمده المعتزلة والصالحية من الزيدية والأشعرية والخوارج، إن أقوى حجة لهم هي دعوى الإجم
أنه حسب دعواهم لم يختلف الصحابة يوم السقيفة في تقرير أمر الأمة بالاختيار ولم يعارض في ذلك أحد
تردد فيه، وإنما كان ترددهم واختلافهم في ترجيح رجل على غيره في أهليه الإمامة وصلاحيته لها، فأما مبدأ
فقد أجمعوا عليه ولم يذكروا في السقيفة إلا وجوه الترجيح، فلو كان الاختيار باطلاً لما أجمعوا عليه كمبد
الإمام.

وردّنا أنه لا نسلم بدعوى الإجماع مع ما حدث يوم السقيفة من اضطراب وتأخير أكابر الصحابة من الحضو
انعقد منهم إجماع على الاختيار وعمر نفسه هو القائل (كانت بيعة أبي بكر فلتة وقى الله شرها فمن عاد
فاقتلوه) وفي هذا ما يدل على أن ما وقع كان من أجل قطع الخصومة ودرء الفتنة.

1 – أن يكون صادراً عن قول، وإنا نعلم أنهم لم يصرحوا على ألسنتهم يوم السقيفة أن الاختيار هو طري
الإمام ولا نطقوا بذلك أصلاً.

2 – أن يكون أصلاً صادراً عن فعل ويقرون على أنهم ما فعلوه إجماعاً منهم، ولكن هذا الفعل – وهو الاخت
يصدر إلا عن بعضهم وسكت الباقون فضلاً عن المتغيبين، ولا ينسب إلى ساكت قول، فكيف يقال إن الاختيا

عليه ولم يصدر من جهتهم قول ولا فعل.

3 – ولا يقال إن السكوت دليل الرضا لأن السكوت محتمل للأمرين معاً ما دام لم يصدر من جهة الساكت كونه راضياً من قول أو فعل. والحال في اختلاف الناس وتنازعهم في العقد لأبي بكر كالحال في تنازعهم في م أيام الحسن، فإن قيل بصحة العقد لأبي بكر يلزم القول بصحة العقد لمعاوية والقضاء بإمامته[250] وهذا لا متدين، ولا يقال إن اختلافهم كان في المختار لا في الاختيار، لأنا لا نسلم بالإجماع على الاختيار.

وقد ذهب الخوارزمي إلى أن الدافع إلى الاختيار دفع الضرر، ذلك أنه إذا كان الضرر لا يندفع إلا بتولية من يد فقد وجب علينا توليته، فلو أن قوماً أحاط بهم بعض الأعداء وغلب على ظنهم أن لو فوضوا الأمر لواحد منه من العدو فإنه يلزمهم توليته.

وقد فعل أصحاب رسول الله يوم مؤتة ذلك إذ ولوا عليهم خالداً ولم ينكر الرسول عليهم ذلك.

والرد على ذلك أن هذا مبني على أن الإمامة طريق وجوبها العقل، وإنما نحتاج إلى نظر العقل إذا لم يكن ث أما إذا كان ثمة منصوص عليه فلا حاجة بنا إلى نظر العقل، وإن أصحاب مؤتة إنما اجتهدوا لما عدموا الم عليه من جهة الرسول بعد أن قتل ثلاثتهم من المنصوص عليهم واحداً تلو الآخر، فثبت بطلان ما ع الخوارزمي من كون الاجتهاد طريقاً للإمامة، إذ لا اجتهاد مع وجود النص.

وإذا ثبت بطلان الاختيار طريقاً للإمامة لم يبق إلا طريق الدعوة في غير الثلاث[251]، والناس بصدد الأ يحتاجون فيها إلى الإمام مختلفون على مذاهب:

أ – مذهب الإسماعيلية أو التعليمية الذين ادعوا أن وجه الحاجة إلى إمام من أجل تعليمهم المعارف وإرشادهم إلى الأسرار الدينية وتعريفهم بالأحكام الشرعية، وقولهم هذا مبني على بطلان النظر والتعليم من غ الذي هو وحده عندهم مصدر العلم، وهذا باطل فلا طريق إلى شيء من المعارف الدينية إلا بالنظر والا والقول إن المعارف كلها متلقاة من أفواه الأئمة يؤدي إلى إبطال النظر وذلك خطأ وضلال.

ب – مذهب الإمامية أو الاثني عشرية وقد ذهبوا إلى أن وجه الحاجة إلى الأئمة لكونهم ألطافاً في فعل ا والإنكفاف عن المقبحات.

وقولهم هذا تطبيق لفكرة اللطف المعتزلية على أصل الإمامة، ولو كان وجه الحاجة إلى الإمامة لكونه لطفاً يكون ذلك وإمامهم غائب؟

ج – مذهب أئمة الزيدية وشيوخ المعتزلية ومحققي الأشعرية وهو أن وجه الحاجة إلى الإمام من أجل القي شرعية، وتنقسم هذه الأمور والأحكام إلى ما لا يقوم به غير الأئمة وإلى ما يمكن أن يقوم به غير الأئمة لكونهم كانوا ظاهرين، أما ما لا يقوم به غير الأئمة فأمور:

1 – ما يتعلق بإجراء العقوبات نحو إقامة الحدود والقصاص.

2 – ما يتعلق بأموال وهذه على وجهين: ما يكون متعلقاً بتوزيعها نحو قسمة الغنائم وصرف أموال الفيء، و متعلقاً بجمعها نحو أخذ الزكاة.

3 – ما يتعلق بإظهار شعائر الإسلام نحو إقامة الجمع.

4 – ما يتعلق بجانب جهاد العدو وحفظ البيضة وكف الظلمة عن الظلم.

5 – وجوب إنفاذ أمره في كل ما أمر به مما ذكرنا من أمثلة.

أما ما عدا ذلك من أنواع الاجتهادات في العبادات وأمور المعاملات من بيع وشراء وإجارة ونكاح فإنها لي مهامه.

وأما ما يقوم به غير الأئمة ولكن الأئمة أحق بالقيام به عند ظهورهم نحو الأمر بالمعروف والنهي عن ا الظاهرة وغير ذلك من الآداب والتعزيرات التي يستحقها الجناة فإنها موكولة إلى آحاد الناس ممن له تميز وولاي يكن إماماً[252].

في بيان ما يبطل الإمامة:

الأمور الطارئة بعد انعقاد الإمامة على ثلاثة أضرب:

الضرب الأول:

مبطل لإمامته بكل حال مما هي في إبطالها على وجهين:

عقلي: نحو ما كان متعلقاً بفساد الأعضاء والحواس بحيث لا يتمكن معه من الإيراد والإصدار ونحو فسا بالجنون.

وسمعي: وهو ظهور الكفر والفسق.

واعتبرنا الأول عقلياً لأن كل ما كان ملاكه العقل استحال من جهة العقل التكليف به مع فقد شرطه، واعتب شرعياً لأنه يستحيل التصرف في أحكام الإمامة من جهة الشرع، إذ لا تنعقد الإمامة لفاسق وتبطل بتطرق الفسق عليه.

الضرب الثاني:

ما لا يكون مانعاً عن الإمامة بكل حال، وهذا بدوره على وجهين:

الوجه الأول: الغلبة والقهر من الكفار والبغاة.

الوجه الثاني: خذلان الخلق عن نصرته وتقاعدهم عن النهوض معه.

فهذان الأمران ليسا مبطلين للإمامة ولا مزيلين لها بعد انعقادها.

الضرب الثالث:

ما يكون مانعاً منها في حال دون حال: وهذا نحو الأمراض والعلل فإن انتهت بها الحال إلى المنع من الا الخلق فهي مانعة وإلا فلا، ويعد في هذا الضرب الكفر والفسق في الباطن فإنهما إن ظهرا كانا مانعين.

والقائلون بأن طريق الإمامة هو العقد قالوا: إذا فسق بطل العقد[253] فإذا تاب لم يكن إماماً ولا ينفذ شيء مر حتى يعقد له ثانياً، كما كان في مبدأ الأمر، أما القائلون بأن طريق الإمامة هو الدعوة كما هو مذهبنا فإنه يحتاج في تقرير إمامته إلى دعوة ثانية لأن إمامته قد انعقدت بالدعوة الأولى، وطروء الكفر أو الفسق إنم مانعين له عن التصرف لا غير، فإذا تاب وأصلح عاد تصرفه نافذاً كما كان له من قبل من غير حاجة إلى دعوة[254].

2 – الطرق الدالة على إمامة أمير المؤمنين:

فرق الزيدية على اتفاق في القول بإمامته بعد الرسول وإن اختلفت في التفاصيل:

1 – الجارودية: ويقولون بالنص في الأئمة الثلاثة (علي والحسن والحسين) والدعوة والخروج فيمن عداهم من ذهب إلى أن النبي نص على علي ونص علي على الحسن والحسين.

2 – الصالحية: طريق الإمامة العقد وتصح بعقد رجلين من أفاضل المسلمين ويقولون بإمامة المفضول إمامة الشيخين، ويتوقفون في أمر عثمان.

3 – العقبية: أصحاب محمد بن عبد الله العقبي: الإمامة صالحة في جميع ولد علي[255].

4 – الجريرية: يقولون بمقالة الصالحية خلا أنهم يكفرون عثمان.

5 – الصباح بن القاسم: يوافقون الجارودية غير أنهم يكفرون الشيخين والجارودية تفسقهما.

أما الأدلة المعتمدة الدالة على أمير المؤمنين فهي عندنا تفيد النص الخفي لا الجلي، ونعني بالنص الجلي أن ا
قصد صاحب الشريعة معلوم بالضرورة، ونعني بالنص الخفي أن المراد منه غير معلوم بالضرورة وإنما يحصل ا
منه بالنظر والاستنباط كما هي الحال في سائر الأمور النظرية[256]، وأما هذه الأدلة فهي قوله تعالى: [المائدة: 5

معنى الولي هو الأولى بالتصرف كما في قوله تعالى: [الحديد: 15] أي أولى بكم، فيكون المعنى: الأولى بتد
والتصرف فيها، أما حمل الولي على الناصر فهو فاسد إذ الولاية بمعنى النصرة عامة في حق المؤمنين بينما الآ
من تصدق وهو راكع، وقوله تعالى [المائدة: 55] أما أن يكون حالاً أو استئنافاً، والاستئناف باطل لوجهين:
ذكر الصلاة وهي مشتملة على الركوع كان ذكر الركوع تكراراً بلا فائدة فيه، ثانياً: إذا قلت: رأيت زيداً وهو راكب
ركوبه ولذا يجب حمل المعنى على الحال.

يوم الغدير وقول الرسول: (ألست أولى بكم من أنفسكم؟ قالوا بلى يا رسول الله، فقال: من كنت مو
مولاه...) أجمعت الأمة على صحة الحديث غير أن الزيدية تثبت به إمامته وسائر الفرق تثبت به فضله، م
المولى بمعنى الأولى بالتصرف إذ لا معنى للحديث إن أثبت به النصرة، وقد احتج به علي يوم الشورى، وإذا ك
المولى هو الأولى بالتصرف كما في قول الرسول: (إذا نكحت المرأة بغير إذن وليها..) أي المتدبر أمرها – فإنه
ذلك القول بإمامته.

حديث المنزلة: (أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي) هذا الخبر مرتب على قولين:

أحدهما: أن الحديث يثبت لعلي جميع المنازل الثابتة لهارون كاستحقاقه للقيام مقامه بعد وفاته لو أنه عاش

وثانيهما: قال تعالى حاكياً عن قول موسى لهارون: "اخلفني في قومي" وهذا يقتضي حصول الولاية لهارون حا
موسى، فحال أمير المؤمنين كحال هارون في جميع المنازل عدا النبوة.

أخبار كثيرة رويت عن الرسول في حق علي (سلموا على علي بإمرة المؤمنين) قوله لعلي: (أنت سيد المؤمن
المتقين وقائد الغر المحجلين) (هذا ولي كل مؤمن ومؤمنة)، (أنت أخي ووصيّي وخليفتي من بعدي وقاضي دين
اشتركت أخبار كثيرة في معنى واحد هو تقرير إمامته بعد الرسول، وهذه المسالك من أقوى ما يعتمده أص
تقرير إمامته.

ولا عبرة بالمسالك الفاسدة التي تكلفتها الإمامية لإثبات إمامته نحو حمل أولي الأمر بتخصيصها لعلي في قو
[النساء: 59] أو إضافة الشهادتين إلى حديث الغدير أو القول في نهاية الحديث هو وصيي وخليفتي من بعد

مقصدهم الوحيد من دعوى النص الجلي الطعن في الصحابة وتفسيقهم وإكفارهم، ولا حجة لهم في استناده
الرسول: من خرج على إمام الحق فهو فاسق، لأن علياً لم يقم بالإمامة أصلاً حتى يعد الخروج عليه فسـ
المشهور عن أمير المؤمنين الترضية والترحم عليهم وموالاتهم وهذا هو المختار عندنا.

3 – الكلام في التفضيل:

مذهب أئمة العترة وعلماء الزيدية أن أمير المؤمنين أفضل الصحابة وممن قال بأفضليته من الصحابة الزبير بن اليمان وجابر بن عبد الله وعمار وسلمان وأبو ذر والمقداد.

وأفضليته ثابتة بآيات من القرآن خمس:

[الشورى: 23].

[التحريم: 4].

[المائدة: 55].

[الحاقة: 12] (سألت الله أن يجعلها أذنك يا علي) قال علي: فما نسيت بعد ذلك شيئاً أبداً.

آية المباهلة: [آل عمران: 61]. والذي يدل على فضله من جهة الأخبار كثيرة نتخير منها أموراً خمسة:

خبر الطير: (اللهم ائتني بأحب خلقك إليك يأكل معي من هذا الطير) حين أَهدى إليه طائرا مشويا فجاء علي.

حديث المؤاخاة: آخى بين الصحابة ثم آخى النبي بين نفسه وبين علي.

حديث الراية (لأعطين الراية غداً رجلاً يحبه الله ورسوله ويحب الله ورسوله، كراراً غير فرار) فأعطاه لعلي باب الحصن.

خبر ذي الثدية وقول الرسول (يقتله خير الخلق).

خبر عن عائشة إذ أقبل أمير المؤمنين فقال النبي: (هذا سيد العرب، فقالت عائشة: ألست أنت سيد العرب الله؟ قال (أنا سيد المؤمنين وهذا سيد العرب).

النوع الثالث: أمور علمية وعملية:

أما العلمية فهو أعلم الصحابة وقال فيه الرسول: أنا مدينة العلم وعلي بابها وقوله: أقضاكم علي.

وأما العملية فسبقه للإيمان وهو أكثر الصحابة جهاداً، ومن الأمور العملية ما يتصل بشخصه فهو أقرب ا
النبي ولا يقال العباس لأن عبد الله وأبا طالب شقيقان بخلاف العباس، ولم يكن لأحد من الصحابة أولاد ،
النبي غيره.

4 – الطريق إلى إمامة أولاده:

أ – الطريق إلى إمامة الحسنين: قول الرسول: (الحسن والحسين إمامان قاما أو قعدا) ذلك هو معتمدنا في ال
على إمامتهما.

ب – الطريق إلى إمامة أولادهما: الدعوة والخروج، يقول تعالى [فصلت: 33] ويقول أيضاً: [النحل: 125]. و
الكلام على أن الدعوة معتمد الزيدية إلى الإمامة وإلى بطلان القول بالعقد والاختيار.

هذا ولا حجة للإمامية في دعواهم تخصيص الإمامة في أولاد الحسين وأنها في الأعقاب من الأب إلى ابنه و
إلى الأخ بعد الحسن والحسين، فذلك منهم محض تكلف لا أساس له من عقل أو شرع.

سابعاً – في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

قولنا للشيء إنه معروف يفيد أن فاعله يعلم حسنه ويدل عليه، ومعنى قولنا عن الفعل إنه منكر أن فاعا
قبحه ويدل عليه.

ومتى أطلق الأمر بالمعروف فإنه يفيد أموراً ثلاثة:

1 – القول الدال على طلب تحصيل المعروف.

2 – أن يراد به إظهار الكراهة لترك المعروف أو الإخلال به.

3 – أن يراد به حمل الغير على فعل المعروف ومنعه من الإخلال به[257].

وأما النهي عن المنكر فإنه يفيد عن إطلاقه أموراً ثلاثة هي:

1 – القول الدال على المنع من الفعل وهذا هو السابق إلى الأفهام. عكس ما ذكرنا في المعروف.

2 – أن يراد به إظهار الكراهة لفعله أو الإقدام عليه.

3 – أن يراد به حمل الغير على ترك المنكر ومنعه من فعله.

ولا خلاف لدى العقلاء من حسن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عقلاً كما أنه لا خلاف في وجوبه
والإمامية يخالفون في ذلك إذ لا وجوب عندهم إلا عند ظهور الإمام.

ووجه الوجوب العقلي عند أبي علي أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لطف هو أن الواحد منا إذا أمر با
أقرب إلى فعله كما أنه في نهي الغير عن المنكر ما يكون الواحد منا أقرب إلى الانكفاف عنه.

وأما الأدلة على وجوبهما شرعاً فالكتاب والسنة والإجماع.

أما الكتاب فقوله تعالى: [آل عمران: 104] وقوله: [آل عمران: 110] وقوله تعالى: [المائدة، 78، 79].

وأما السنة فقول الرسول عليه السلام: (لتأمرنّ بالمعروف ولتنهنّ عن المنكر أو ليسلطن الله عليكم شرارك
خياركم فلا يستجاب لهم) وقوله (لا يحل لعين ترى الله يعصى أن تطرف حتى تغير أو تهاجر).

والإجماع منعقد على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإنما الخلاف في الأمور ثلاثة:

1 – هل يجب إذا ترتب عليهما مضرة شديدة؟

2 – هل يجب على غير الإمام؟

3 – هل يصح النهي عن المنكر بالضرب والحبس والقتل؟

والمختار عندنا أنه لا يجب أن يترتب عليهما مضرة شديدة وإن كان يحسن، وأنه فرض كفاية إن قام به
سقط عن الباقين، غير أنه لا يختص به الإمام، وأنه يجب التدرج من الحكمة والموعظة الحسنة إلى القول ال
الضرب والتعنيف، وأبو علي الجبائي هو أول من قسم الأمر بالمعروف إلى واجب وغير واجب تبعاً للمأمور به
المأمور به واجباً فالأمر واجب وإن كان ندباً فندب، والواقع أنه يمكن تقسيم الأمر بالمعروف من عدة اعتبارا

الاعتبار الأول:

ما يختص به المعروف في نفسه وهذا ينقسم إلى قسمين:

الأول: 1 – باعتبار حكمه إلى:

أ – واجب إذا كان المأمور به واجباً.

ب – وإلى غير واجب أو نافلة إذا كان المأمور به نافلة.

والثاني: باعتبار طريقه وهذا بدوره ينقسم إلى قسمين:

أ – ما كان طريقه العقل كالمحسنات العقلية نحو قضاء الدين ورد الإمامة واصطناع المعروف والإنصاف.

ب – وإلى ما كان طريقه السمع نحو الأمر بالصلاة أو الزكاة أو سائر الأوامر الشرعية.

الاعتبار الثاني:

ما يصح الإكراه فيه وما يستحيل:

أ – أما ما يصح دخول الإكراه فيه فهو أعمال الجوارح، فإن أكره شخص على ترك الصلاة أو الصوم أو الحج
تركها، إنه إذا جاز الخروج من الصلاة لإنقاذ صبي يحترق فالأولى ترك الصلاة إن أكره على ذلك إنقاذاً لنفسه من

ب – ما يستحيل دخول الإكراه فيه وهو أفعال القلوب نحو الإيمان بالله والاعتقاد بصدق صاحب الرسالة إ
فيهما محال لأنه ليس للغير سلطان على القلوب.

الاعتبار الثالث:

من حيث من يقوم بالأمر بالمعروف وذلك بدوره نوعان:

أ – أوامر لا يقوم بها غير الأئمة نحو الغزو وتجييش الجيوش وحفظ بيضة الإسلام.

ب – وأوامر يقوم بها غير الأئمة نحو إصلاح الطرقات وتعمير المساجد ونصب القوامين على أموال اليتام
موكولة إلى نظر الإمام إن كان ظاهراً وإلا فلا يصح تعطيل مصالح المسلمين ولا يحل لهم إهدارها وإهمالها.

كذلك النهي عن المنكر يمكن النظر إليه وتقسيمه من عدة اعتبارات:

الاعتبار الأول:

ما يختص به المنكر ذاته من حيث حكمه: إلى واجب إن كان نهياً عن حرام أو غير واجب إن كان نهياً عن
ومن حيث طريقه: إلى ما كان طريقه العقل كالقبائح العقلية وما كان طريقه الشرع كالنواهي الدينية.

الاعتبار الثاني:

إلى ما يتغير حاله بالإكراه، وما لا يتغير، ما يتغير حاله بالإكراه فإما:

أ – يتغير حاله من التحريم إلى الإباة نحو التلفظ بكلمة الكفر [النحل: 106].

ب – أو يتغير حاله من التحريم إلى الوجوب نحو أكل الميتة إذ الضرورات تبيح المحظورات. وأما ما لا يت
بالإكراه نحو القتل وبتر العضو، إذ لا يجوز دخول الإكراه بأن يقتل غيره ليخلص نفسه.

الاعتبار الثالث:

باعتبار موقفه: إلى ما يكون المنكر مختصاً وقوعه بالواحد منا وإلى ما يكون متعدياً إلى غيره، وما يكون متع
منه ما يختص الإنكار به الأئمة نحو إقامة الحدود وما يجب على الجميع.

الاعتبار الرابع:

من حيث أركان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حيث الركن الأول: هو الأمر الناهي والركن الثاني: المأمو
والركن الثالث: موضوع الأمر أو المأمور به والمنهي عنه.

من حيث الأمر الناهي يشترط فيه أن يكون عاملاً ذكراً حراً مسلماً ومن حيث المأمور المنهي بدوره كل ع
حر يمكننا منعه عن المنكر[258].

ومن حيث موضوع الأمر والنهي، فموضوع الأمر كل فعل حسن يمكننا فعله. كما أن موضوع النهي كل قبيح
منعه.

ويشترط في حسن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ووجوبهما عدة شروط:

1 – أن يكون المأمور به حسناً في نفسه والمنهي عنه قبيحاً في نفسه، فإذا لم يعلم حسن المأمور به ولا قبح
عنه فلا أمر ولا نهي.

2 – إذا جاز كون الفعل قبيحاً فلا يحسن الأمر به، كما أنه إذا كان الفعل حسناً فلا يصح النهي عنه.

أن يكون المأمور به أو المنهي عنه ممكناً، وإذا كان المأمور به واقعاً فلا وجه للأمر سوى تحصيل حاصل،
المنهي عنه غير واقع ولا عزم على ارتكابه فلا وجه للنهي عنه.

4 – ألا يكون إنكار المنكر سبباً في وقوعه أو وقع مضرة أشد منه.

5 – وفي غلبة الظن أن في الأمر أو النهي تأثيراً خلاف، والرأي أنه يحسن إن لم يجب لأنه بمنزلة استدعاء الغ
فيه صلاحه وإن لم يقبل وفي ذلك معذرة إلى الله وسقوط الحجة.

ولا بد من التدرج في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فيبدأ الآمر أو الناهي بالقول اللطيف والموعظة الح
وقع مراده فلا حاجة إلى تجاوز ذلك إلى الغلظة في القول، إن لم يقع ولم تنفع غلظة القول أو تعنيف تجاوز
الضرب والحبس إن أمكنه ذلك وكان له على المأمور أو المنهي قوامة.

ثامناً: في الآخرويات:

1 – في أن العالم يفنى:

أغلب المسلمين على القول بأن العالم يفنى عدا فريقين:

أ – الفلاسفة وقد قالوا بأزلية العالم وأبديته.

ب – الكرامية ووافقهم الجاحظ وهم يقولون بحدوث العالم ولكن بالخلود وفريق ثالث توقف في القول بفن
وهم بعض المعتزلة ووافقهم الجويني.

ومستندنا في القول بفنائه قوله تعالى: [الحديد: 3] وقوله: [الروم: 27] وقوله [الأنبياء: 104].

والقائلون بفنائه اختلفوا في كيفية الإفناء على أقوال:

الأول: أن يكون الإعدام بالفاعل وفي ذلك رأيان:

أ – أن يعدمه الله فيصير معدوماً كما أوجده في البدء بكلمة "كن" فصار موجوداً وذلك رأي الخوارزمي.

ب – أن يقول له "افن" فيفنى.

الثاني: أن ينقطع عن العالم شرط البقاء فيفنى وفي ذلك آراء:

أ – تبقى الجواهر ببقاء قائم فيها يخلقه الله حالاً بعد حال، فإذا لم يخلق الله ذلك البقاء عدمت الجواه
رأي البلخي وبعض الأشعرية.

ب – تفنى الجواهر بفناء يوجد لا في محل وذلك قول بشر بن المعتمر.

ح – تعدم الجواهر لأجل طروء ضد عليها وهذا هو مذهب جمهور المعتزلة والزيدية.

والمختار عندنا في كيفية إفناء العالم هو الاستناد إلى الشرع.

1 – زوال ما في السماء من نظام قال تعالى: [الانفطار: 1].

2 – تغير أحوال الأرض [الزلزلة: 1] [المزمل: 14].

3 – تغير أحوال الأمور الحاصلة بين السماء والأرض كالشمس والنجوم والجبال والبحار وجميع الخلائق [الـ
- 6].

2 – في حقيقة الإنسان:

قبل الخوض في تفاصيل القول في المعاد نذكر خلاف الناس في حقيقة الإنسان، لأن القول بما يعاد من مرتبط القول بحقيقته.

1 – حقيقة الإنسان هو النفس الناطقة ومن ثم قالوا بحشر النفوس دون الأجسام.

2 – حقيقة الإنسان قائمة على عرض يحل فيه فيمنحه الحياة، وفي بيان حقيقة هذا العرض ذهبوا إلى آراء ث

أ – الروح عرض يسري في الإنسان فيمنحه الحياة وذلك قول النظام.

ب – شيء لطيف يحل في القلب هو سر الحياة وذلك قول أبي علي الأسواري.

ج – نور من الأنوار هو سر حياة الإنسان وذلك قول هشام بن الحكم.

3 – حقيقة الإنسان أنه جسم وما الحياة فيه إلا شيء من قبيل الأجسام والقائلون بذلك على ثلاثة آراء:

أ – الحياة شيء رقيق ينساب في الجسم وهذا الشيء مشاكل لشكله والكل عضو فيه وهذا هو قول الإخشيد.

ب – جسم لطيف متداخل في أعضاء جسم الإنسان وذلك قول النظام.

ج – الإنسان جوهر واحد وذلك قول معمر.

4 – حقيقة الإنسان مركبة من الجسم والعرض:

أ – هذا العرض هو الروح وذلك قول ضرار.

ب – هذا العرض المجتمع مع الجسم هو الحياة وذلك مذهب النجاري.

والمختار عندنا أن الإنسان هو هذا الشخص المبني على الشكل الإنساني الذي به فارق سائر الحيوانات و مذهب الزيدية وجماهير المعتزلة، ومعتمدنا في صحة ما قلناه هو العلم الضروري بأن الإنسان هو هذ المشاهدة إذ ليس اختلاف العقلاء في حقيقة الإنسان لخفائها وغموضها بل لشدة وضوحها وبلوغها من الو الحد الذي لا يمكن تعريفه وبيانه[259].

في صحة المعاد:

لا اختلاف في صحة المعاد الأخروي وكونه ممكناً، وإنما خلاف الفرق في تفسير المعاد وكيفية الإعادة، والـ على صحة المعاد مسلكان عقلي وشرعي، أما العقلي فهو أن الله قد ألزمنا المشاق والتكليف من أجل العوض وإلا كان إيصالهما ظلماً ولا عوض ولا إثابة إلا بعد الإعادة.

وأما الشرعي فآيات كثيرة منها: [الأعراف: 29] ولقد اتفق الأنبياء جميعاً على التصريح بالمعاد.

4 – في الجانب المعاد عند المعاد:

وقد اختلفوا في الأمر الذي يجب إعادته على ثلاثة مذاهب:

أ – المعاد هو النفس الناطقة وذلك مذهب الفلاسفة وهو مبني كما سبقت الإشارة على أن حقيقة الإنسان النفس، وهذا باطل لأنه مخالف لما ورد في الشريعة من حشر الأجساد.

ب – المعاد هو الأجسام مع النفوس، وتكون الإعادة في هذه الدنيا وذلك مذهب أهل التناسخ، ومعنى عندهم تنقلها في هذه الهياكل إما بالتعذيب في هيكل خسيس أو بالإثابة في هيكل رفيع، وهذا مخالف للشر الحساب في الآخرة لا في هذا العالم.

ج – المعاد هو الأجسام مع الأرواح في الآخرة، والقائلون بذلك أكثر أهل الإسلام وهم مؤمنون بحدوث والأجسام.

5 – في بيان المقدار الذي يجب إعادته:

الإنسان هو هذه البنية المشاهدة التي تتعلق بها الخطاب، ويتوجه إليها المدح أو الذم ويشعر باللذة والألم و والنفرة والذي يجب إعادته عقلاً: الأجزاء التي لا يكون الإنسان إنساناً إلا بها، فأما ما وراء ذلك من الأعضاء و والفضلات فلا تجب إعادتها لأن الغرض من الإعادة هو إيصال الثواب والعوض إلى مستحقيها، وهذه الأجزاء إيصال الثواب والعقاب[260]. يدل الشرع على إعادة الإنسان كاملاً مع سائر الأوصال والأعضاء والفضلات، و عندنا الذي يجب إعادته هو مجموع بنية الإنسان على الكيفية المخصوصة التي كانت في الدنيا ومنها وجهان:

أحدهما عقلي: وهو أن الثواب لا بد من إيصاله على أبلغ الوجوه في النعم والالتذاذ، ولا يكون على هذه ا بإعادة ما ذكرنا.

ثانيهما سمعي: إذ كما تدل ظواهر الشريعة على الإعادة فإنها تدل على كمال إعادة الخلقة وإتمامها [النور: 24

إعادة لعين ما كان أم لمثل ما كان؟

ذهب فريق من المعتزلة إلى أن المعدوم لو بطلت ذاته وحقيقته في حال عدمه لاستحالت إعادة عين ما كان؛ فإن إعادة عين ما كان يتوقف على القول بأمرين:

الأول: أن الأجسام تتكون من جواهر أو أجزاء لا تتجزأ، وأن فناءها هو تفريق هذه الأجزاء ومن ثم فإن إع مجرد إعادة تجميع هذه الأجزاء، وذلك مذهب القائلين بنظرية الجزء الذي لا يتجزأ وعلى رأسهم العلاف.

الثاني: القول بشيئية المعدوم[261] حيث أن الجواهر كانت وتبقى في حال عدمها أشياء أي يصح أن يعلم عنه وأن العدم هو مجرد إفناء ذاتها المخصوصة المشاهدة ومن ثم فإن إعادتها لا تقتضي أكثر من استعاد المطابقة لما هي عليه في علم الله، كما أن بدء الشيء هو خلقه مطابقاً لما عليه في علم الله الأزلي، فالخلق صورتان متطابقتان لما عليه الشيء في علم الله، وبذلك تكون الإعادة لعين ما كان.

وذهب فريق من الأشاعرة إلى إنكار نظرية الجزء وإبطال القول بشيئية المعدوم، ومن ثم ذهبوا إلى القول بأن لمثل ما كان لا لعين ما كان، وهذا هو ما يلزم عن قول الغزالي إذ لا يهم أي جسم كان ما دامت حقيقة الإ مشايعا في ذلك الفلاسفة – هي النفس.

وذهب فريق آخر من الأشاعرة إلى أن صحة الإعادة لا تتوقف على كون الذات ثابتة في حالة العدم بل تصح مع بطلان حقيقة الذات، وذلك هو قول الرازي.

ومذهبنا هو القطع بإعادة جميع الأجزاء بعد تفرقها وإحيائها بعد إماتتها.

7 – في المباحث السمعية:

المباحث السمعية المتعلقة بالأمور الأخروية هي عذاب القبر وخلق الجنة والنار وإثبات الميزان والصرا
الصحف.

المسألة الأولى: في إثبات عذاب القبر:

الذي ذهب إليه أئمة الزيدية وشيوخ المعتزلة ومحققو الأشعرية هو إثبات عذاب القبر، وقد خالف في ذلك
أدلتنا قوله تعالى: [غافر: 46] [نوح: 25] فالدخول في النار عقيب الإغراق، ولا بد من إعادة الحياة في المو
التعذيب، والفائدة من عذاب القبر استصلاح المكلفين والتخويف لهم[262].

المسألة الثانية: في إثبات خلق الجنة والنار:

ذهب أبو هاشم والقاضي عبد الجبار وجمع من المعتزلة إلى أن الجنة والنار لم يخلقا بعد[263]، بينما ذهب ال
الحسين البصري ومحققو الأشعرية إلى أنهما مخلوقتان، وهذا هو الرأي المختار ويدل على ذلك آيات ثلاث:
[آل عمران: 133] [البقرة: 24] فوصفهما الله بكونهما معدتين لأهليهما والإعداد صريح في كون الشيء ثابتاً
وهذا يدل على وجودهما قبل نزول الآية، والآية الثالثة [النجم: 13، 14، 15] وجنة المأوى ليست إلا دار
بإجماع الأمة، فصح ما قلناه من أن الجنة والنار مخلوقتان منذ زمن. ولا يجوز حمل الجنة التي أخرج منها آد
على بعض بساتين الأرض[264] لأن الجنة في عرف المسلمين هي دار الثواب فصرفها عنها إلى بعض البساتين لا
والمنكرون خلقهما والقائلون بأن ذلك قبيل يوم القيامة استندوا إلى أن خلقها يقتضي إهلاكها قبل يوم القيا
تعالى: [القصص: 88] قلنا: هالك بمعنى ممكن الوجود أو أن وجوده مستفاد من غيره[265].

والأمور الأخرى المختصة بيوم القيامة كثيرة نتخير منها خمسة:

1 – نصب الموازين: لقوله تعالى: [الأنبياء: 47] وقوله: ﭽ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﭼ[الأعراف: 8].

2 – المحاسبة: لقوله تعالى: [الحاقة: 19].

3 – المساءلة لقوله تعالى: [الحجر: 92].

4 – إنطاق الجوارح: لقوله تعالى: [النور: 24].

5 – نشر الصحف: لقوله تعالى: [التكوير: 10].

ولا حاجة إلى تأويل هذه الآيات وحملها على غير ظاهرها من غير دلالة واضحة كالقول بأن الم
العدل[266] فهذا خطأ.

تاسعاً: في الدفاع عن الصحابة:

يصدر يحيى بن حمزة في دفاعه عن الصحابة وبخاصة الشيخين أبي بكر وعمر عن علم وورع، وقد دافع
كثير من كتاباته وأفرد لذلك رسالة خاصة[267].

التكفير والتفسيق لا يكونان إلا بدلالة قاطعة، ولم يقم البرهان الشرعي إلا على الخطأ في النظر إلى النصوص
زائد على ذلك من كفر أو فسق.

إنا نعلم قطعاً وبالضرورة صحة أديانهم وسلامة إيمانهم واستقامتهم على الدين ومحبتهم لرسول رب العالمين
عنهم ومعرفته لهم ونصرتهم له في المواطن التي تزل فيها الأقدام وما ورد عنه من الثناء عليهم وشهادته لهم
ورضاه عنهم في أكثر أحوالهم.

والذي يدل على ثناء الرسول عليهم عدة أمور منها قوله : (احفظوني في أصحابي فإن أحدكم لو أنفق مل
ذهباً ما بلغ مثل أحدهم ولا نصيفه. وقوله: (أبو بكر وعمر سيدا كهول أهل الجنة).

ثم ما كان من أمير المؤمنين في حقهم، ويجري ذلك على طريقتين: الأول من جهة الإجمال وما كان منه علي
من المناصرة والمعاضدة لأبي بكر في قتال أهل الردة وغيرها، وما كان منه في أيام عمر من الإعانة والمشورة، و
تباين أحوال المسلمين في معاملته لهما (أبي بكر وعمر) والموالاة والتعظيم حتى قال في عمر بعد أن طعن وهو
(ما على وجه الأرض أحد أحب إليّ أن ألقى الله بصحيفته مثل هذا المسجى بينكم)، وبين معاملته عليه السلام
وعمرو بن العاص وأبي موسى الأشعري باللعن والتبري والبعد عنهم[268] .

وما كانت حال الحسن والحسين إلا كحال أبيهما في الموالاة وإظهار الجميل في حقهما، أما حال زيد
انصراف الرافضة عنه وما لزم عن هذا من قتل كان أهون عليه من أن يقبل التبري من الشيخين قائلاً: كي
منهما وقد كانا صهري جدي ووزيريه.

وكذلك أمرُ محمد النفس الزكية وإبراهيم ويحيى ابني عبد الله، ولو قد سبوهما لما تابعهم أكابر المعتزلة،
الصحابة عندهم يبطل العدالة فضلاً عن الإمامة.

وسئل جعفر الصادق عن أبي بكر فقال: ما أقول فيمن أولدني مرتين[269] .

وكان الناصر للحق يملي أحاديث مروية عنهما بالترضية عليهما، فلما كف المستملي من كتابة الترضية زج
قائلاً: لم لا تكتب رضي الله عنهما، إن مثل هذا العلم لا يؤثر إلا عنهما وعن أمثالهما.

نخلص من هذا إلى أنه لم يؤثر عن أمير المؤمنين، ولا عن أحد من أئمة أهل البيت بكفر أو فسق أحد من ال
وأن الإقدام على الإكفار والتفسيق من غير بينة وعلى غير بصيرة إثم كبير، بينما التوقف فيهما ليس إقد
محظور، وليس التوقف مذهبنا وإن كان مذهب الهادي والقاسم والمنصور، وإنما الترضية لأنا رضينا على من
ورسوله عليهم حيث قال فيهم الله تعالى: [الفتح: 18] وقال: [الأنفال: 72] وقال: [الحشر: 9].

إن مذهبنا الذي نحب أن نلقى الله ونحن عليه أن الإمام بعد الرسول هو علي بن أبي طالب مع حسن الظن
الذين تولوا قبله، فما فعلوا ذلك جرأة على الله بل على سبيل الخطأ في النظر، وما خطأهم في مخالفة النصو
ولا صغيرة لما اشتملت عليه النصوص من دقة وغموض. وما كان إقدامهم على مخالفة النصوص جرأة ع
وأنهم يدخلون الجنة لما ورد فيهم من الأخبار.

ولقد قال الإمام المنصور إن أئمة الزيدية وعلماءهم متابعون للجارودية، غير أن غرضه أنهم متابعون لهم
بالنص الخفي على علي لا في ما ورد عن أبي الجارود من تفسيق الصحابة، فذلك ما لم يرد عن أحد من أئمة الز

وقال الهادي يحيى بن الحسين في كتاب الأحكام: (من أنكر النص على أمير المؤمنين فقد كذب الله ورس
كذب الله ورسوله فقد كفر بالله ورسوله) ولكن هذا القول من الهادي محمول على من أنكر قول الرسول:
مولاه فعلي مولاه... وليس محمولاً على الصحابة وإلا فكتاب الأحكام محشو بالرواية عن الصحابة وعن
وعمر[271] ، ولو قد كفرهم أو فسقهم لما نقل عنهم لأن الكافر أو الفاسق ساقط العدالة ولا يوثق بقوله: (
آبائنا من الأئمة مملوءة برواياتهم، وما أعلم كتاباً من كتبهم إلا وفيه ذكر الصحابة إما انتصاراً لمذهبهم أو
لرواياتهم أو اعتماداً على قولهم، ومن يكون كافراً أو فاسقاً لا يعول على قوله ولا يعتمد على خبره).

نقول هذا ابتغاء وجه الله ونصيحة للإخوان وهدية داعية لتمهيد قواعد الإيمان وتصديقاً لقول رسول الله: (المسلم لأخيه المسلم هدية أفضل من كلمة حكمة سمعها فانطوى عليها ليزيده الله بها هدى وليرده عن رد لتعدل عند الله إحياء نفس)، [المائدة: 32] [يوسف: 108].

عاشراً: في مهاجمة الشيعة الإسماعيلية:

العداوة بين الزيدية والإسماعيلية مستمرة منذ ظهور الفرقتين في اليمن في زمن متعاصر تقريباً، الزيدية ع الإمام الهادي يحيى بن الحسين والإسماعيلية وداعيتها علي بن الفضل، وقد ظلت الحرب بين الفريقين سج مدى القرون لم تحسم لصالح إحداهما إلى أن انتهى المطاف بالإسماعيلية إلى التحصن بجبل حراز ومنطقة من

وللعداوة بين الفرقتين – مع انتسابهما معاً إلى التشيع – ما يبررها، إذ تمثل الزيدية المذهب الإسلامي الخالص، بينما تمثل الإسماعيلية الأصول الأجنبية وبخاصة الفيثاغورية المحدثة والأفلاطونية المحدثة بدعو؛ الشريعة بالفلسفة، ومن ثم كان موقف الزيدية منها كموقف أهل السلف من فلاسفة الإسلام – غزو فكري ا رده، بل إلحاد لا بد من قمعه. أريد أن أقول إن الوفاق بين الفرقتين في اليمن كان متعذراً. ولقد اشتعل ال الفريقين زمن الإمام يحيى بن حمزة. وكان لا بد من أن يتأثر بلهيبها ومن ثم لم يعرف انتقاد يحيى بن حمزة للإ السماحة والرزانة المعهودتين فيه وإنما حدة الطبع وعنف القول والاتهام بالجهل والإلحاد وخبال العقل، يتعذر على المرء وسط صليل السيوف أن يحفظ باتزانه تجاه عدوه وبخاصة إذا كان عدواً شرساً كالإسماعيلية

وينتقدهم الإمام يحيى بصدد موضوعات سبعة: الإلهيات والنبوة والإمامة وتأويلهم الباطني للقرآن والسنة ر النظر وتمسكهم بالتعليم مصدراً للمعرفة اليقينية ثم الأخرويات[272].

ويأخذ عليهم الإمام يحيى أنهم لا يخاطبون الخلق بمسلك واحد، وغرضهم من ذلك استدراج كل واحد ب رأيه ومعتقده وترتب على هذا أن أصبح النقل عنهم مضطرباً.

1 – في الإلهيات:

ينسب إليهم القول بـ "إلهين" أحدهما علة ويسمى السابق والثاني معلول ويسمى التالي، وأن السابق خلق بواسطة التالي، والأول أتم لأنه علة ولكنّ الاثنين قديمان، ثم من التالي وجدت النفس الكلية، بحركتها كانت وبسكونها تولدت البرودة.

النقد الأول: من حيث مصدر العلم بهذه الأقوال:

ليس هذا القول معلوماً بذاته أو بالضرورة كالبديهات وإلا اتفق على صحته الناس جميعاً.

وليس السابق والتالي معلومين بالنظر والاستدلال، لأن الباطنية لا تقول بالنظر ولا تعول عليه كمصدر فضلاً عن أن هذا الكلام لا دلالة عليه.

يبقى أن يدّعوا أنه معلوم بالتعليم أو قول الإمام، ولكن لا يمكن التحقيق من صدق قول الإمام إلا بعد إثبات بالنظر وصدق النبوة، ولقد سددتم على أنفسكم العلم برفضكم النظر.

ويأخذ الإمام يحيى عليهم أنهم لم يثبتوا ذلك بمنهج التعليم وإنما بنقله عن الفلاسفة.

النقد الثاني متعلق بمبدأ العلية:

كيف يكون السابق مؤثراً في التالي وعلة له بينما الاثنان قديمان، ومن حق العلة أن تسبق معلولها، وهل هـ
بالاختيار أم بالإيجاب، أما وهم ينكرون الاختيار من الفاعل المختار فلم يبق إلا القول بالإيجاب، ولو كان كذ
أحدهما بأولى من تأثير الآخر، لما كان السابق أولى بأن يكون علة منه بأن يكون معلولاً.

النقد الثالث: متعلق النقص في التالي مع قدمه:

وإذا كان الاثنان متساوقين في القدم فما علة النقص في التالي، وكيف يكون إلهاً[273] مع نقصانه، وهل نقصانه لعارض، وهل النقص حاصل منذ الأزل؟

النقد الرابع: تشابه قولهم بقول المجوس:

وإذا قد أثبتم إلهين فقد شابه قولكم قول المجوس حين قالوا بيزدان وأهرمن إلهين للخير والشر، غير أن المج
خلعوا صفات الكمال والحسن والنور والخير على يزدان أما أنتم – أي الإسماعيلية – فقد سلبتم عنه صفات
فحالكم أسوأ منهم، بل إنكم وصفتم السابق بالقول: لا يوصف بأنه قادر ولا يوصف بأنه لا قادر[274]. وكذلك
والحياة فخرجتم عن القضايا العقلية.

النقد الخامس: متعلق بصلة الكيفيات الأربع بالاسطقسات الأربعة التي هي الماء والنار والهواء والتراب.

كيف وقعت صلة كل اسطقس بكيفيته، هل باجتماع الاستقسات الأربعة، وكيف تجتمع مع تضاد بعضها لب
كل منها على انفراد وقد اشترطتم اجتماعها، ثم كيف حدث امتزاج الاسطقسات. إن قلتم بالطبع، فلم صار نبا
أولى من أن يكون معدناً أو حيواناً، أليس أولى إضافة ما في الكون من آثار عظيمة إلى الفاعل المختار.

النبوات:

تستند انتقادات الإمام يحيى للباطنية بصدد النبوات إلى قضيتين:

الأولى: أنهم نقلوا عن الفلاسفة كلامهم، ولكنهم لم ينقلوه على الوجه الصحيح.

الثانية: أنهم أخطأوا إذ جعلوا الأصل فرعاً والفرع أصلاً، وهذا نقد متعلق بموقفهم بالإلهيات والنبوات و
والمقصود به أن النسق اللازم في العقائد ينبغي أن يتسلسل كالآتي:

- معرفة الله واجبة بالنظر، يلزم بالنظر معرفة أنه حكيم.
- تلزم عن حكمته بعثة الأنبياء، ويعلم صدق النبي بالمعجزة.
- الإمامة امتداد للنبوة ومتفرعة عنها خلا الرسالة والكتاب.

ولكن الباطنية عكسوا الأمر فأقاموا معرفة الله وصدق النبوة بتعليم من الإمام، وكيف يعرف صدق الإمام،
ما أخذه عليهم.

المقام الأول: نقد متعلق بنقلهم عن الفلاسفة على غير الوجه الصحيح.

قالوا إن النبي شخص فاض عليه من السابق بواسطة التالي قوة قدسية صافية، وأن نفس النبي مهيأة لهذا
كما يتفق لبعض النفوس رؤية بعض أحوال المستقبل في المنام إن صراحة وإن رمزاً غير أن نفس النبي تستقبل
اليقظة.

المقام الثاني: في نقد متعلق بتمسك بالفرع مع إغفال أصل: شرعتم في الكلام في النبوة وأحكامها وغفلتم ع
الأصل العظيم وهو الحكمة الإلهية، إذ كيف يحسن إرسال الأنبياء دون قول بحكمة الله سبحانه الذي يراعي
لعباده.

المقام الثالث: لا سبيل إلى إثبات حكمة الله بالتعليم:

وإنما يصلح التعليم وسيلة للعلم بعد إثبات حكمته تعالى التي اقتضت بعثة الرسل، ثم يلزمنا تصديقهم ح
صدق الإمام، ولكنكم تثبتون حكمة الله بتعليم الإمام وتثبتون صدق الإمام بالله.

المقام الرابع: في أن النقل والتعليم لا يثبت كون الإمام صادقاً:

ذلك لا يثبت صدق الإمام إلا بعد العلم بصدق صاحب الشريعة الذي نص عليه، أما قبل العلم بصدقه فلا
أنكرتم العقل.

المقام الخامس: والقرآن بدوره لا يثبت صدقه بنقل الإمام:

إذا ثبت أن صدق الإمام متوقف على صدق النبي فكذلك القرآن، فالنبي والقرآن هما الأصل والإمام وتعل
الفرع[275].

3 – في الإمامة:

وقالوا لا بد في كل عصر من إمام معصوم قائم بالحق يرجع إليه في تأويل الظاهر وحل الإشكالات في القرآن
وكشف كل لبس في المعقولات، وهو يساوي النبي في العصمة والعلم بحقائق الأمور إلا الوحي والكتاب.

وجعلوا لكل نبي مدة سبعة أجيال أو قرون بعدها تنسخ شريعته، ولكل نبي سوس أو باب[276] وباب محمد
(أنا مدينة العلم وعلي بابها).

وسياق انتقادات يحيى بن حمزة هو نفس سياق انتقاداته صدق النبوات: أنهم جعلوا الفرع أصلاً، فالن
متعلق بوجوب نصب الإمام وكيف يعرف، فإن قالوا بتعليم من الإمام – ولا سبيل إلى قولهم بالعقل بعد أن أ
فقد وقعوا في الدورة: نصب الإمام متوقف على تعليمه، وتعليمه متوقف على كونه حجة وهذه لا تكون إلا بعد
والانتقاد الثاني متعلق بصدق الإمام وعصمته، كيف يعرفان؟ مرة أخرى إن كان من تعليمه فتصديق تعليمه
على صدقه وعصمته.

الانتقاد الثالث: استفسار عن مدة عصمته: أمن وقت ميلاده أم بلوغه أو بعثته وهل فاعل العصمة هو الله
الإمام، ويطالبهم يحيى بإحكام القول في هذه المسائل قبل الزعم بعصمته.

والانتقاد الرابع متعلق بمصدر معرفة الإمام ويتهمهم بعدم تحديد ذلك في أقوالهم.

والانتقاد الخامس موجه لمعتقدهم بصدد كل نبي وبابه ومدته ويتهمهم بالتكليف في تعيين المدة والأشخاص
هي بين آدم ونوح 1244 سنة إذا بها بين عيسى ومحمد 480 سنة[277].

4 – في تأويلاتهم الباطنية للنصوص:

قالوا لكل ظاهر باطن ولكل تنزيل تأويل، فأولوا العبادات وأحكام الدين، من أمثلة تأويلهم للعبادات أنهم
الصلوات الخمس تشير إلى أصولهم الخمسة، فالفجر دليل السابق والظهر دليل التالي والعصر دليل الأساس و
للناطق والعشاء للإمام، والغسل هو التبري عن اعتماد أي مذهب سوى متابعة الإمام، والصيام عدم إفش

وليس لهذه التأويلات أصل تدل عليه من اللغة أو العقل أو الاصطلاح ولكنهم زعموا أنهم تلقوها عن الإمام، و
إبطال عصمته.

ولم يقصد صاحب الشريعة شيئاً من هذه التأويلات ولم تخطر له على بال، وإن فتحتم على أنفسكم بابـ
دون دليل من لغة أو عقل أو اصطلاح فليست حجتكم بأقوى من حجة خصم ينهض لكم ليؤول الآيات
كفركم، فإن زعمتم أن الشياطين في قوله تعالى: [الأنعام: 121] هم أهل الظاهر فسيقول خصمكم: ﭽ ﭙ ﭚ
ﭦ ﭼ[البقرة: 142] السفهاء هم أهل الباطن، وما حجتكم عليه بأقوى من حجته عليكم.

وإن زعمتم أن صاحب الشريعة عرفها ولكنه كتمها عن العامة فقد كذبتم إذ خاطبه الله بالقول: [المائد
كيف استقبح نشره على العامة واستحسنتم أنتم نشره.

وإن قلتم إن كل ما يقال عن صاحب الشريعة من أحكام وعبادات لا تفيد الظاهر فقد كفرتم، وإن قلتم تفيد
والباطن فما سبيلكم إلى معرفة هذا الباطن وما دليلكم على هذه التأويلات وهل آيات التوحيد كقوله تعالى:
163] لها معنى غير إفادتها التوحيد، لقد زعمتم ذلك بأن جعلتم للحروف أسراراً، وتلك شناعة وحماقة[278].

5 – في الرد على إبطالهم النظر:

النظر الصحيح متضمن مجموع أمور أربعة:

الأولى: العلم البديهي بالمقدمات الحاصلة في النفوس وترتيبها.

الثاني: العلم بصحة ذلك الترتيب.

الثالث: العلم بلزوم المطلوب منها.

الرابع: العلم بأن ما لزم عن المطلوب الصحيح هو صحيح.

لا بد من حصول هذه الأمور الأربعة لكل ناظر يطلب أمراً علمياً وإلا لم يحصل العلم بالمطلوب[279] والشك
إما لازم عن الشك في المقدمات الضرورية وهذه سفسطة، أو عن الشك في ترتيب المقدمات، والرد إن لم يتر
الأمور اليقينية فهو يقيني.

وقد استندت الباطنية في رد النظر إلى أوهام:

الوهم الأول: احتجوا بالخلاف بين النظار، ونقول إنما يقع الاختلاف بين النظار لجهل المخطئ فيهم
المقدمات، ذلك أن هذا الترتيب لا يعلم بالفطرة الضرورية وإنما يدركها الأكياس من العقلاء فلا بد في كل م
تحديد مقدماتها الدالة عليها ثم ترتيب هذه المقدمات للوصول إلى المطلوب.

الوهم الثاني: قالوا إذا جاءكم مسترشد متحير في وجه الحق في العلوم الدينية وهو إما علمي لا يعرف أدا
فسيرد عليكم قولكم بالنظر، أو ذكي نحرير سيأخذ عليكم خلاف المخالفين لكم فلم سيتبعكم دون غيركم؟ و
أكثر ما يستولي على أهل الأهواء من الفرق هو التعصب والتقليد، وكذلك الباطنية تقول بتقليد الإمام، فلا
لعامي أو غيره من النظر، وأما الثاني فندله على المقدمات وترتيبها، وإن ما حدث من غلط المخالفين إنما ه
ترتيب مقدماتهم أو العناد.

الوهم الثالث: قالوا: يعتقد كثير من النظار في مسألة توصل إلى اعتقاده فيها بالنظر ثم يرجع عن هذا الاعت
يؤمنكم أن يكون الثاني كالأول وبم ندرك التفرقة بينهما؟

ونقول ليس رجوعه عن الأول يدل على فساده ولا ميله إلى الثاني دليل صحته وإنما لا بد من موازين للصحة ولا بد أن يعرض اعتقاده على معيار النظر، فإن صحت مقدماته واستقام ترتيبها فهو الحق الذي لا نعدل . طرأ عليه خلل فهو مختل.

الوهم الرابع: قالوا: الحق واحد لا يتعدد بينما الخطأ كثير، ومذهب التعليم يلزمه الوحدة فهذا دليل الحق. يحدث أن اجتمعتم على قول واحد إذ اختلفتم فرقاً في شخص الإمام وفي غيابه وفي دعوى ظهوره، هذا وليس دليل الباطل ولا القول الواحد دليل الحق.

الوهم الخامس: قالوا أسرار الكتاب الكريم ومعانيه لا تعرف بالنظر وإنما تلقى من صاحب الشريعة. والرد: لا هناك مباحث سمعية تعرف من جهة الشرع، ولكنا ننكر عليكم سدكم لباب النظر وكونه طريقاً إلى العلم و المعقولات، بل لا يمكن معرفة صدق الشريعة إلا به.

الوهم السادس: زعموا أن النظر لم يكن دأب السلف، وإنما التعليم من صاحب الشريعة. والرد عليهم أ أصول الأدلة التي يذكرها المتكلمون في إثبات الصانع المعاد والنبوة مذكورة في القرآن[280] فضلاً عن أن والشبهات التي ترد على الأصول السمعية من الكتاب والسنة لا سبيل إلى دفعها وإزالتها إلا بالنظر.

6 – في إبطال تمسكهم بالتعليم:

زعموا أن معرفة الحقائق الإلهية وبيان أسرار الأحكام الشرعية كلها مأخوذة من جهة الإمام وأنه المطلع . الحقائق الحق في كل الأمور.

قلنا: هل عرفتم ذلك بالضرورة، إذن لاتفق على ذلك كل العقلاء، أم بالنظر وهو عندكم لا اعتماد عليه في الأمور العلمية.

فإن قالوا: أقررنا بصحة التعليم من الإمام كما أقررتم بصحة التعليم من صاحب الشريعة، قلنا: هيهات هي قبلنا تعليم صاحب الشريعة وصدقناه بعد ظهور العلم المعجز عليه فكان ظهوره دليلاً على صدقه.

وإن كل فرقة تدعي أن مذهبها هو الأسنى وأن طريقتها هي الحسنى، كذلك قال اليهود والنصارى، فلا طريق . الحق من الباطل والفاسد من الصحيح إلا بالنظر، أما وقد سددتم على أنفسكم طريق النظر فلا عين ولا أثر ول

ثم إن معصومكم هذا الذي تدعون أنه العالم بحقائق الأمور أكثركم لم يصل به إليه، ولم يشاهده، فكيف تتح ما يرد إليكم هو كلامه، فإن قلتم: ينقله الآحاد، قلنا: الآحاد ليس سبيلاً إلى العلم، وإن ادعيتم التواتر فإن عدد . الإمام من حججه لا يبلغون حد التواتر، ثم ما هو سبيلكم إن أردتم التحقق من عبارته وأنتم لا تقدرون على إليه؟

وكيف يفتي الإمام في ما لم يرد فيه نص وهو أكثر مسائل الشريعة، وأنتم تنكرون الاجتهاد مع أن أمير استخدمه في حد شارب الخمر إذ قال: إذا شرب سكر وإذا سكر هذى وإذا هذى افترى فعليه حد المفتري أو فإن قلتم لا نأمن من خطأ المجتهدين، أما الإمام فمعصوم، قلنا: إن المجتهدين إذا أحرزوا علوم الاجتهاد شرائطه فإنهم مصيبون دون افتقار إلى العصمة.

8 – في تأويلهم لأحوال المعاد:

زعموا أن النظام في الدنيا من تعاقب الليل والنهار وحصول الإنسان من النطفة والنطفة من الإنسان أو النبات وتولد الحيوانات من أجناسها ينصرم أبد الدهر، وأن السموات والأرض لا يتصور انعدامها، وتأولو فقالوا إنها إشارة ورمز إلى خروج الإمام وقيام قائم الزمان وهو السابع الناسخ للشرع المغير للأمر. فمعنى انقضاء دورنا الذي نحن فيه ليتلوه دور آخر وأنكروا المعاد، وقالوا إنه عود كل شيء إلى أهله، يبلى الجانب ال في الإنسان فيعود كل خلط من الأخلاط إلى طبيعته الغالبة، وإذا صفت نفسه الناطقة وتطهرت عن الأخلاق وتغذت بغذاء العلوم والمعارف المتلقاة من الأئمة المعصومين فإنها تعود إلى موطنها الأصلي، ولذا سمى ا العود للنفس الناطقة رجوعاً، ﭽ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭼ[الفجر: 27 - 28] – هناك تستكمل النف فيض العلوم الروحانية، ولذلك قال الرسول: (الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا)، وأما النفس المعكوسة في عالم المعرضة عن الأئمة فإنها تبقى أبد الدهر في النار هي التنقل في الأبدان بالتناسخ متعرضة للآلام والأسقام جسداً إلا ليتلقاها آخر، هذا هو المعاد، فلا حشر ولا نشر ولا قيامة ولا حساب ولا جنة ولا نار.

هذا كلام منقول عن الفلاسفة والثنوية قصدوا به صرف الخلق عن المعتقدات الظاهرة وإبطال الرغبة والره عليهم فنقول:

من أين عرفتم هذه التأويلات: ضرورة أم نظر أم تعليم؟ سيقولون عن تعليم، فنقول وماذا دعاكم إلى وصرفكم عن تصديق صاحب الشريعة، فإذا قالوا لكل ظاهر باطن، قلنا وما أدراكم أن لكلام إمامكم باطناً ما لألفاظ اللغة عندكم قيود تحدد المعاني. ولم استبعدتم إعدام العالم بعد إيجاده وإيجاده بعد عدمه وهي مستحيلة فعلاً وقد قال بها صاحب الشريعة وصرح بها الأنبياء فوجب تصديقهم.

وأليس القادر على الإيجاد قادراً على الإعادة بل الإعادة أهون من الإيجاد وقد قال تعالى: [يس: 78].

وإن كنتم تجيزون علاقة النفس بجسم آخر بعد الموت، أليس أولى عودتها إلى نفس الجسم، فإن قالوا: المزاج وانحل الجسم فلا بد لإعادته أن يصير نفس الأطوار من نطفة ثم جنين ثم سائر أطوار الحياة، قلنا: د المخلوقات في أطوار قادر على خلقها دون أطوار.

والعجيب من جماهير الفلاسفة أنهم يدعون الحذق في المعقولات ثم تضيق عقولهم عن أصغر المقدور إعادة الحياة إلى الأجسام وإثبات المعاد على حد ما صرح به القرآن دون حاجة إلى تلك التحكمات.

ويختتم الإمام يحيى كلام بدعاء جاء فيه:

يا من بيده الألطاف... إنا أصبحنا شيعاً متفرقين.. يطمع العدو في الظهور على ملتنا ويهم بطمس معالم دينن اجتياح حرمتنا ومحو أرومتنا.. فبيدك مولانا لم شملنا وضم أعطافنا وجمع أطرافنا وإصلاح قلوبنا وكشف فتداركنا بألطافك وانشر علينا أولوية النصر وأحرز لنا مواطن الظفر، إنك سميع الدعاء[281].

تعقيب:

هذا علم شامخ من أبرز أعلام الزيدية وأئمتهم، جمع بين العلم والعمل، بين الفقه والزهد، بين الكلام والحرب بين متكلمي الزيدية من نوابغهم كما كان له في ميدان الحرب صولات وجولات مع الباطنية، موسوعة علمية يكون له نظير لا بين الزيدية فحسب بل بين فرق المسلمين جميعاً، كتابه الانتصار في الفقه الينبوع الذي اغ ابن المرتضى فأخرج للناس بحره الزخار، كتابه التصفية للقلوب عن درن الأوزار والذنوب من أهم مراجع ال الأخلاق والزهد.

قد يقال ولكنه في معظم ما قال مسبوق، في أصول الكلام من المعتزلة وفي المواعظ والأخلاق من الحارث ال
والغزالي.

وأقول: إن مذهباً معاصراً – وأعني به الوضعية المنطقية قد ارتأى حل إشكالات الفلسفة بتحليل مصطلحا
أن اختلاف الآراء واضطرابها إنما هو وليد عدم الدقة في تحديد معاني الألفاظ، وكان هذا هو الجديد الذ
المذهب للفكر المعاصر وإن كان في ذلك مسبوقاً بسقراط.

وذلك بالضبط هو وجه الأصالة في فكر يحيى بن حمزة، يبدأ كل نظرية بتحديد مصطلحاتها ومفاهيم ألفا
لما يقتضيه العرف واللغة والشرع والاصطلاح، وإنما جاء بطلان مذاهب الخصوم لأن مفاهيمها مخالفة لهذه
بذلك كشف عن بطلان مفهوم الكسب الأشعري إذ لا يوافق اللفظ شيئاً مما ذكرنا، وبذلك أفصح عن وجه
في القول بالحسن والقبح الشرعيين.

وإذا كانت الوضعية قد التزمت بالحسية أو بالأحرى الوضعية معياراً للأشياء فلم تزد على أن تصبح م
مذاهب الحسيّين أو الوضعيين فإن يحيى بن حمزة توخى في تحليلاته معايير موضوعية لا تثير أدنى خلاف
واللغة والشرع والاصطلاح، فليس بعد هذه الاستخدامات من مجال يصح استخدام اللفظ فيه.

لست شغوفاً بمقارنة مذاهب في أزمة متباينة لعلمي باختلاف الظروف والبيئات، ولكن دون تكلف أقول:
يحيى بن حمزة منهجاً للتحليل أكثر ثراء مما قدم سقراط الذي وقفت به ظروف مجتمعه عند مجالي العرف
ليس غير. كما قدم – أي يحيى – نسقاً للتحليل أكثر موضوعية من أصحاب التحليل المعاصرين، ولكن
الشديد أفكار مغمورة وآراء مطمورة لم تجد سبيلاً للنشر والاطلاع.

يا أهل اليمن ويا أهل ذمار: إن تقدير هذا الإمام الجليل ليس باغتراف التراب من فوق قبره وإبداعه البيو
للثعابين المختبئة في الجحور[282] وإنما بنشر مصنفاته والاغتراف من علمه وإبداعه طرداً لظلمات الجهل الم
العقول والأذهان.

نصوص

في الرد على انتقادات الغزالي للمعتزلة:

اعلم أن الشيخ أبا حامد له براعة في الأصول الفقهية وخطوة واسعة في المباحث الشرعية وله اليد والقدم الراسخة في علم التصوف. أما المباحث الكلامية فلم يمض عليها بضرس قاطع، ولا أحاد المعتزلة واصطلاحاتهم، ولذلك فإنك تراه في أثناء الحجاج في مضايق الكلام ينقل عن المعتزلة مذ يحط بغورها ولا أتى بها على وجهها فيكاد لغرابته عن علم الكلام يحكي عنهم مقالات غريبة.

ونورد هنا مآخذ ثلاثة في بيان خطاه في ما نقله عن المعتزلة في مذاهبهم ثم نبطل ما ورد من مثال التشنيع عليهم.

المأخذ الأول: قوله إن المعتزلة أوجبوا على الله رعاية الأصلح، وظاهر كلامه أن المعتزلة بأسرهـ بالأصلح، وهذا جهل بمذهب القوم فإنه لا يقول برعاية الأصلح إلا البغداديون بينهم.

المأخذ الثاني: إنه كان من واجبه أن يذكر الصلاح أولاً، لأن الأصلح جزء من اللطف فكان ينبغي ذ قبل ذلك الجزء.

المأخذ الثالث: إن ظاهر كلامه أن المعتزلة بأسرهم قائلون بوجوب الألطاف، وهذا فاسد، فإن ا الحسين البصري والشيخ محمود الملاحمي لا يقولان به فكان من حقه أن لا يطلق هذا الإطلاق.

وظاهر كلامه أن رعاية الأصلح واجبة سواء أكان في الدين أو في الدنيا، وليس الأمر على الع القائلون بالأصلح هم البغداديون، وقد فصلوا في ذلك تفصيلاً أوجب رعاية الأصلح في الدين ومنهم في الدين والدنيا.

نبطل بعد ما أورده من مثال: واعلم أنه قد اقتصر في نصرة مذهبه على ضرب الأمثلة من غير إير على صحة ما اعتقده، لقد ذكر حالات ثلاثا: مؤمن وصبي وكافر وقال إن المعتزلة ليس لهم ج المسألة، وردنا على هذه المسألة في مسلكين.

المسلك الأول: جملي وحاصله: إنا قد أقمنا البرهان على حكمة الله تعالى وقررنا قاعدتها بالأدلة فإذا وجدنا سائلاً يعرض صورة عن التفصيلات فإنا نطلعه على وجه الحكمة في بعض الصور ويد العلم بالبعض الآخر ونرده إلى قاعدة الحكمة.

المسلك الثاني: تفصيلي وحاصله: إنه لم يورد المثال على وجهه الصحيح بل تخيل ردوداً باطلا الحكمة في الطفل الذي مات صغيراً من وجهين: إن مد العمر أو قصره إنما هو تفضل من جهة ا وإحسان، والتفضل والإحسان ليسا واجبين عليه [فاطر: 11] وثانيهما أنه لا يمنع أن الله تعالى يع إحيائه مفسدة له أو لغيره فلهذا أماته.

أما ما ذكره من الذي بلغ وكفر، فاعلم أن الله قد أنعم عليه بنعم كثيرة، ومن جملتها أن الله ق
للدرجة العالية إذ كلفه ولكن لسوء اختياره لنفسه أعرض عن فعل ما كلفه الله تعالى ورده، لقد أنعم
الثلاثة بنعمة الخلق ونعمة الحياة ونعمة الدنيا، وأنعم على البالغين بنعمة الدين والتعريض للثواب
الكافر ردها من تلقاء نفسه ولسوء اختياره.

من كتاب عقد اللآلي في الرد على أبي حام

الفصل الرابع
لقاء متبادل "زيدي اعتزل"
أحمد بن يحيى بن المرتضى
(المهدي لدين الله)
764 – 840هـ

هو أحمد بن يحيى بن المرتضى بن أحمد بن المرتضى[283] ينتهي نسبه إلى الهادي إلى الحق ؛
الحسين، ولد عام 763هـ بذمار جنوب صنعاء، مات والداه قبل سن الخامسة فاحتضنته أخته دهم
معروفة بالعلم ولها مؤلفات في الفقه وأصوله وفي علم الكلام[284].

تلقى العلوم الدينية واللغوية من أخيه الهادي بن يحيى ومن خاله علي محمد بن علي وكذلك ع
عصره[285].

بايع العلماء أحمد بن يحيى بالإمامة بعد وفاة الإمام الناصر صلاح الدين بن محمد عام 793هـ ب
الوزراء ابنه علي بن صلاح فانتصر الأخير وسجن أحمد بن يحيى، ألف في السجن أهم كتبه في الفقه
الأزهار في فقه الأئمة الأطهار) وألف عليه شرحاً اسمه (الغيث المدرار)، أفرج عنه بعد سبع سنين[286]
للعلم والتأليف حتى احتل في المذهب الزيدي مكانة فكرية ربما لا يدانيه فيها أحد، وكان ينتقل
والتأليف في مختلف بلدان اليمن إلى أن مات بالطاعون عام 840هـ ببلدة الظفر.

مؤلفاته[287]:

1 – نكت الفرائد في معرفة الملك الواحد: علم اللام – مخطوط.
2 – غرر القلائد في نكت الفرائد: علم الكلام – مخطوط.
3 – القلائد في تصحيح العقائد: علم الكلام – مطبوع ضمن كتاب البحر الزخار.
4 – الفرائد في شرح القلائد: علم الكلام – مطبوع ضمن كتاب البحر الزخار.
5 – الملل والنحل: علم الكلام (الفرق) – مطبوع كتاب البحر الزخار.
6 – المنية والأمل في شرح الملل والنحل: علم الكلام (الفرق) – مطبوع.
7 – رياضة الأفهام في لطيف الكلام: علم الكلام – مطبوع ضمن كتاب البحر الزخار.
8 – واقع الأوهام شرح رياضة الأفهام: أصول الدين – مطبوع ضمن كتاب البحر الزخار.
9 – فائقة الأصول في معاني جوهر الوصول: أصول الفقه- مخطوط.
10 – معيار العقول في علم الأصول: أصول الفقه – مطبوع ضمن كتاب البحر الزخار.
11 – منهاج الوصول إلى شرح معيار العقول: أصول الفقه – مخطوط.

12 – الكوكب الزاهر مقدمة الطاهر: أصول الفقه – مخطوط.
13 – الشافية في شرح معاني الكافية: أصول الفقه – مخطوط.
14 – المكلل بفرائد معاني المفصل: أصول الفقه – مخطوط.
15 – تاج علوم الأدب وقانون كلام العرب: النحو – مخطوط منه نسخة بمكتبة الأمبروزيانا رقم 7.
16 – إكليل التاج وجوهرة الوهاج: فقه – مخطوط.
17 – الأحكام من البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار: فقه – مطبوع.
18 – عيون الأزهار في فقه الأئمة الأطهار. فقه زيدي – مطبوع ضمن كتاب البحر الزخار.
19 – الغيث المدرار المفتح لكمائم الأزهار: فقه زيدي – مخطوط.
20 – الانتقاد للآيات المعتبرة للاجتهاد: فقه – مطبوع ضمن كتاب البحر الزخار.
21 – المستجاد شرح الانتقاد: فقه – مخطوط.
22 – الأنوار في الآثار الناصة على مسائل الأزهار: حديث – مخطوط.
23 – القمر النوار في الرد على المرخصين للملاهي والمزمار: زهد – مخطوط.
24 – تكملة الأحكام والتصفية عن بواطن الآثام: زهد – مطبوع ضمن كتاب البحر الزخار.
25 – حياة القلوب في إحياء عبادة علام الغيوب: فقه – مطبوع ضمن كتاب البحر الزخار.
26 – الفائض في علم الفرائض: فقه – مطبوع ضمن كتاب البحر الزخار.
27 – القاموس في الفرائض: فقه – مخطوط.
28 – القسطاس المستقيم في الجدل والبرهان: منطق – مخطوط.
29 – الجواهر والدرر في سيرة سيد البشر وأصحابه العشرة والغرر والعترة الأئمة الزهر: تاريخ - ضمن كتاب البحر الزخار.
30 – مواقيت السير شرح كتاب الجواهر والدرر: تاريخ – مطبوع ضمن كتاب البحر الزخار.
31 – تحفة الأكياس في سيرة بني أمية والعباس: تاريخ – مخطوط بمكتبة المتحف البريطاني رقم 9
32 – تزيين المجالس بذكر التحف النفائس ومكنون حسان العرائس: تاريخ – مخطوط بالجامع بالمتحف البريطاني رقم 3989.
33 – الدرر المثيرة في فقه السيرة: تاريخ – مطبوع ضمن كتاب البحر الزخار.
34 – الجميلة المتضمنة لعلم التوحيد وتذكار النعم وأحوال الموت: تاريخ – مطبوع ضمن كتاب الزخار.

كان ابن المرتضى غزير الإنتاج في موضوعات علم الكلام والفقه وأصوله فضلاً عن الحديث والمنطق والزهد، وقد احتل اسمه أسمى مكانة في المذهب الزيدي بفضل كتابين له: (البحر الزخار لمذاهب علماء الأمصار)، و (متن الأزهار في فقه الأئمة الأطهار)، وتجاوزت شهرته مذهب الزيدي كتابيه عن الفرق الإسلامية: (المنية والأمل في شرح الملل والنحل) و(الملل والنحل).

أما كتابه البحر الزخار فهو موسوعة علمية إسلامية جامعة لأقوال كبار الصحابة والتابعين وا الفقه: أئمة أهل البيت وأئمة الفقه الأربعة وأبو داود الظاهري والأوزاعي، فضلاً عن أصول الفقه الدين حيث يعرض لآراء المعتزلة والأشاعرة والشيعة الإمامية ثم ألف عليه شرحاً سماه (غايات الأفكا

وأما كتابه (عيون الأزهار في فقه الأئمة الأطهار) فهو أهم كتب الزيدية في الفقه وعليه المعتمد إلى يوم الناس هذا، يشتمل الكتاب على 28 ألف مسألة من مسائل الشريعة، وليس أدل على مكانة مما لقيه في أوساط الفقهاء من شرح أو تلخيص أو تعليق أو معارضة، شرحه المؤلف نفسه أوا (الغيث المدرار لكمائم الأزهار) وشرحته شقيقته دهماء (ت 827هـ) وشرح لعلي النجري (ت وعارضه حفيده الإمام شرف الدين المهدي (ت 965هـ) وكذلك إبراهيم بن محمد الوزير (ت 924هـ عليه العلامة الجلال في كتابه (ضوء النهار..) فتصدى لمعارضته محمد بن إسماعيل الأمير (182 حاشية سماها (منحة الغفار) وعقب عليه عبد القادر بن أحمد بن شرف الدين ثم علق عليه الشو 1250هـ) في كتابه (السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار) فرد عليه القاضي محمد بن صالح ا (ت 1241هـ) في كتابه (الغطمطم التيار)[288].

وأما كتاب (الملل والنحل) فقد أفرد فيه ابن المرتضى باباً للفرق الكفرية وجعلها سبعاً:

1 – تجاهلية (سوفسطائية وعندية وسمنية)[289]: الأولى تنكر اليقين والثانية تجعل الحقيقة تابعة والثالثة تنكر ما لا يشاهد بالحواس.

2 – دهرية: تقول بقدم العالم وهي بدورها ثلاث فرق: الطبيعيون وينكرون المؤثر وأفلاطونية أثبتن قديماً ومشائية جعلته مجرد علة غائية.

3 – ثنوية: تقول بإلهين وهي تسع فرق.

4 – صابئة: تجعل الفلك حياً سميعاً بصيراً، كما تعتقد أن الكواكب ملائكة.

5 – منجمية: تجعل الكواكب نافعة ضارة معطية مانعة.

6 – وثنية: عبدة الأوثان، وكانوا عبدة نجوم ثم اتخذوا الأصنام لخفاء النجوم ليلاً.

7 – براهمة: تقول بالتناسخ.

أما الفرق الكتابية فهم اليهودية والنصارى.

وأما الفرق الإسلامية فهي ست: الشيعة والخوارج والمعتزلة والمرجئة (وقد ألحق بها المجبرة والأشعرية وبها الكرامية) والعامة والحشوية.

أما الشيعة ففرق ثلاث: زيدية وإمامية وباطنية.

وأما في ما خصّ المعتزلة أو العدلية فيدافع ابن المرتضى عن واصل بن عطاء[290]، فهو لم يحدث الحكم على فاعل الكبيرة بتسميته فاسقاً إذ لا خلاف في فسقه، كما يجعل لفظ الاعتزال مفيداً للمد تعالى: ﴿ۉ ې ې ۑ ۑ ﯓ ﯔ﴾ [مريم: 48]، وقول الرسول: (من اعتزل من الشر سقط في الخير)، الرسول: (ستفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة أبرها وأتقاها الفئة المعتزلة)، ورواء سفيان الثوري عر

وأما المرجئة فيلحق بها ابن المرتضى المجبرة – ويطلق عليهم اسم المجورة لأنهم ينسبون الجور إ والضرارية والجهمية والنجارية والكلابية والأشعرية والبكرية[291].

وأما العامة فقد اعتقدوا الحق تقليداً، وهم لا يدخلون في جدال أو خلاف راجين السلامة بناء ع التقليد.

وأما الحشوية فقد أجمعوا على الجبر والتشبيه، ويلحق بهم ابن المرتضى الحنابلة والظاهرية[292].

ويعكس تصنيف ابن المرتضى اتجاهه[293]، ولقد صنف الشهرستاني الفرق في كتابه الملل والنحل م نظر أشعرية فجاء ابن المرتضى ليصنفها في كتابه المنية والأمل من وجهة نظر زيدي مشايع للمعتزا ما كتبه عن المعتزلة يجعل كتابه ثالث كتب ثلاثة عن طبقات المعتزلة بعد كتابي القاضي عبا والحاكم الجشمي.

ويؤخذ على الكتاب أمران:

الأول: التقيد بحديث افتراق الأمة إلى ثلاث وسبعين فرقة مما أدى إلى اضطراب أقواله، فبينما ا الموضوعي يجعل الفرق لا تزيد على العشرين فإن تقيده بالحديث جعله يقرر أن الروافض عشرو وكذلك كل من المعتزلة والخوارج، وأن المرجئة ست والمجبرة أربع ثم الباطنية (مع أنها من فرق والحلولية، أما الثالثة والسبعين فهي الزيدية وهي الفرقة الناجية بينما سياق الكتاب كله مدح للمعتزل يذكر من تقسيمه لها إلى عشرين غير ثلاث عشرة فرقة.

وقد نبه إلى هذا التضارب سواء في عدد فرق المعتزلة أو عدد الفرق الإسلامية جملة إذ يقول: إن ال تزيد على هذه الثلاث عشرة: فيستوفي الثلاث وسبعين بفرق أخرى غير مشهورة من المجبرة وا تصديقاً للخبر، وإن كان لنا عليه نظر، وقد صرح بأنها كلها هلكى إلا فرقة واحدة فخليق بمن قرع سـ الحديث أن يمتلئ قلبه رعباً ويقشعر جلده فزعاً، يبتهل إلى من له الحول والقوة أن يهديه سبيل الر يعود فيقرر أن لا هلاك في المسائل الاجتهادية قطعاً إذ المخالف فيه مصيب.

هكذا تضارب تقسيمه للفرق للحديث، وأحرى به أن يعرض لما عرض من فرق دون أن يلزم نفسه به من سبقه من كتاب الفرق، لقد جاء تصنيفه مضطرباً بمثل ما جاء تصنيفهم متعسفاً متكلفاً في غ لنشأة فرق جديدة بعدهم مع افتراض صدق الحديث[294].

الثاني: لما كانت هذه الفرق كلها هلكى – ما عدا واحدة – فقد انعكس هذا التصور على عرض ابن لآراء هذه الفرق – إذ حاد عن الموضوعية فجعل الأشعرية إحدى فرق المجبرة، وقرن الحنابلة وأهل بالحشوية ورماهم بالتشبيه والجبر، فوقع في التحيز والتعصب اللذين وقع فيهما كتاب الفرق من ال فبعد أن أدان الفرق جميعاً جعل الزيدية هي الفرقة الناجية[295] لأمرين عقلي ونقلي: أما العقلي بالتوحيد والعدل وتنزيهها الله عن التشبيه والجبر، وأما النقلي فقد صرح بنجاتهم في آثار كثيرة في مع منها حديث الكساء ومنها حديث: (إني تارك فيكم أهل بيتي) ومنها حديث: (إني تارك فيكم أهل بيتي حديث: (أهل بيتي كسفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق وهوى).

ولما كان ابن المرتضى مشايعاً للمعتزلة فلا بد من أن يكون لهم من النجاة نصيب، إذ الفرقة الناجية دان باعتقادهم الديني من القول بالعدل والتوحيد ولم يفارقهم بما يوجب الهلكة.

على أن الحق يقال: لقد كان ابن المرتضى أكثر تسامحا وأخف وطأة على المخالفين من كتاب ال الأشعرية والظاهرية.

آراؤه الكلامية بوصفه زيدياً:

أولاً: في الإمامة:

ذهب المعتزلة والأشاعرة إلى أن النبي عليه الصلاة والسلام لم ينص على إمام بعده، وذهبت الزيدية نص على علي والحسنين بينما ذهبت الإمامية إلى أن اثني عشر إماماً منصوص عليهم، واستدلت على دعم النص بفزع الصحابة إلى العقد والاختيار، على أن ذلك مردود عليه، أنهم لم ينكروا متن ا مدلوله منها حديث المنزلة[296] وهو متواتر، وكذلك قوله : (من كنت مولاه فعلي مولاه)، ومن (الحسن والحسين إمامان قاما أو قعدا وأبوهما خير منهما)، رواه كثير من المحدثين وخاصة أه بأسانيد صحيحة.

وذهبت الأشعرية إلى أنها تنعقد بالعقد والاختيار استناداً إلى الإجماع يوم السقيفة، قلنا: لا إجماع، الإمامية إلى أنها بالنص الجلي، قلنا: لا نص وإلا لنقل وظهر، وأجازت الأشعرية العهد قلنا: لا يحق له يعهد إلى من بعده إذ لا دليل على أن إليه ذلك.

ذهبت الحشوية إلى أنها تنعقد بالغلبة، قلنا بل للأفضل، وقد أجمع الصحابة على تحري الأفض عمر لأبي بكر يوم السقيفة وقد طلب أبو بكر أن يبايع عمر أو أبا عبيدة، فرد عمر: أتقول هذا وأنت

ثم إن عمر قد جعلها في تسعة اعتقد أنهم أفضل.

الإمامة عند الزيدية تنعقد بالدعوة أي أن يدعو طالب الإمامة إلى نفسه مع الكمال إن لم يكن هنال
فإن كان هناك منازع فإنها تنعقد له البيعة مع الأكثرية، وكل ذلك بعد سبق ترشيحه من ذوي الحل
لمعرفة حصوله على الشروط المؤهلة لذلك.

ولا يجب كون الإمام أعلم الأمة إلا عند الإمامية، وردنا لم يؤخذ حكم الإمامة عن الصحابة ولد
الأعلم، إذ القصد أن يقوم الإمام بما فرض إليه، ويجب كونه أفضل أو كالأفضل إلا لعذر، أما الحش
أجازت إمامة المفضول مطلقاً، ونقول: لقد تحرى الصحابة الأفضل.

والاجتهاد شرط، ولا يمنع ذلك أن يحتاج إلى غيره، وقد كان النبي يرجع إلى غيره، ولا يسلم الإمامية
الإمام إلى غيره، ويشترطون العصمة وظهور المعجز منه، ولا دليل على ذلك[297].

ولا تصلح في غير قريش خلافاً للحشوية وبعض الخوارج، والدليل عليه إجماع الصحابة بعد
الأنصار، وقوله (الأئمة من قريش) رواه أحمد بكير بن وهب عن أنس، ولا يخلو زمان من قرش
للإمامة في رأي أبي هاشم، بينما أجاز أبو علي أن يخلو الزمان من قرشي فتجوز في غيرهم.

ويجوز في وقت واحد أن يوجد جماعة يصلحون للإمامة، وأنكر ذلك عباد بن سليمان والإمامية،
ينكر الصحابة جعلها بين ستة، وذهب الجبائيان إلى أن يقرع بينهم إذا استووا في الفضل، قال
المعتزلة: بل الهاشمي أولى وذهب ضرار بن عمرو إلى أن العجمي أولى من العربي والذليل أولى من
بدعوى أن خلعه أيسر.

ومعدنها البطنان للإجماع على صحتها فيهم ولا دليل غيرهم، وجعلها الإمامية في أولاد الحسين،
المعتزلة والأشعرية بل قريش لإجماع الصحابة على أبي بكر، قلنا: لا إجماع.

وذهبت المعتزلة وأكثر الزيدية إلى أنه لا يصح إمامان في زمان وذهبت الكرامية وبعض الزيدية إلى أ
ورأينا أنه لا يصح لإجماع الصحابة بعد قول الأنصار: منا أمير ومنكم أمير.

وذهب أبو هاشم إلى أنه إذا عقد لاثنين في وقت واحد بطلا ويستأنف كالنكاح، وذهب أبو علي إلى
بينهما، قلنا القرعة غير مشروعة، وذهب الحاكم الجشمي إلى أنه إن لم يعلم أحدهما بقيام الآخ
أحكامه حتى يعلم فيتوقف حينئذ حتى تقرر الأمة وأهل الحل والعقد من هو الأصلح.

ومن المتكلمين من اعتبر العقد تكفيه بيعة واحدة برضا أربعة من أهل الحل والعقد، وقال القاض
واحد وإن لم يرض غيره!، قلنا: لم يعقد عمر وأبو عبيدة لأبي بكر إلا برضا سالم وبشير وأسيد، و
الرحمن عثمان برضا الباقين.

وذهبت الزيدية إلى أن الإمام بعده علي ثم للحسنين للأخبار المشهورة، وذهبت الأكثرية بل (1) ث
(3) ثم (4) (أي أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي)، قلنا لا إجماع على تولية أبي بكر مع خلاف علي،

البكرية (بكر ابن أخت عبد الواحد) والحسن البصري بالنص على أبي بكر فباطل، بدليل التماس
وقوله: بايعوا أحد هذين الرجلين يعني عمر أو أبا عبيدة.

وقضاء أبي بكر في فدك[298] صحيح خلافاً للإمامية وبعض الزيدية، قلنا: لو كان باطلاً لنقضه علي، ظلماً لأنكره بنو هاشم والمسلمون.

وأكثر المعتزلة على أن ولاية عثمان لم تبطل بإحداثه، ويفسق قاتله وخاذله إذ ثبتت ولايته بأمر ق تبطل بالشك، وتوقف القاضي فيه وفيهم، وبعضهم توقف في الخاذلين لا القاتلين، وذهب ابن جرير كفر بإحداثه بينما قال آخرون بفسقه بها، وقال أبو الهذيل: أتولى عثمان وحده وقاتليه وحدهم ا كيف حالهم.

وأجمعت الأمة على علي عليه السلام بعد الثلاثة إلا القليل، فبعضهم خطأه في حرب الجمل وبع حرب أهل القبلة وبعضهم توقف، قلنا: عمل بمقتضى قوله تعالى: [الحجرات: 9].

وذهب الزيدية والبغدادية من المعتزلة إلى أن علياً أفضل الأمة بعده ، أما النظام والجاحظ والخوار بل (1) ثم (2) ثم (3) ثم علي، وتوقف أبو علي الجبائي وابنه، قولنا: خبرا المنزلة والغدير وزيادته ع خصال الفضل جميعاً.

والذين قالوا بأفضلية علي مع صحة إمامة أبي بكر منعوا إمامة المفضول إلا لعذر، والعذر كثرة ما حربه مع رسول الله فكان في نفوس الكثيرين حقد عليه لقتله أقاربهم، وقال بعضهم: اشتغل بتجه الله وخاف الصحابة من تراخي البيعة الغدر بالمسلمين من المنافقين والمرتدين، وقيل أسرعوا في بكر مخافة مبايعة الأنصار لسعد بن عبادة لما اجتمعوا في السقيفة والدار دارهم، ومن ثم قال عم بيعة أبي بكر فلتة، وذهب الخياط والقاضي إلى أنه لا بد من عذر وإن لم نعلمه.

وذهب المحققون من الزيدية إلى أن خطأ المتقدمين على علي في الخلافة قطعي لمخالفتهم القط يقطع بفسقهم إذ لم يفعلوه تمرداً بل لشبهة، ونقول: لا تمتنع الترضية عليهم (القول رضي الله عنهم القطع بإيمانهم فلا يبطل بالشك فيه.

وخطأ طلحة والزبير وعائشة قطعي لبغيهم على إمام الحق، وقيل: معفو، وعذرهم دعوى الإمامة ا قلنا: الخروج على الإمام فسق إجماعاً، قال سليمان بن جرير: بل كفر، قلنا: لا دليل.

وأكثر المتكلمين على أنه قد صحت توبتهم، وعارض ذلك الإمامية وبعض الزيدية، وقولنا: إنه التواريخ أنهم قد تابوا، وذهب القاضي إلى أن ذلك لم يتواتر، والظن كاف في التوبة إذ لا طريق إلى قلنا: فيه نظر.

والأكثر على أن تحكيم علي للحكمين ليس بخطأ، قالت الخوارج: بل كفر، وقيل: كان مكرهاً، ف اجتهادي لا حرج فيه وظن بأبي موسى الأشعري خيراً[299] .

والأكثر أن الإمام بعده الحسن للنص عندنا وللعقد عند غيرنا، وكان أفضل أهل زمانه، وروي عن القول: بل سعد بن أبي وقاص أفضل منه ولكن لم يدع.

والأكثر على أنه لم ينعزل بصلح معاوية. قالت الحشوية: بل انعزل، قلنا: لا تبطل الإمامة إلا بح الإمام.

والأكثر: وصلح الحسن لمعاوية كان صواباً، وقيل خطأ، قلنا خذله أعوانه وخشي استئصاله وأ فالسكوت أفضل.

والأكثر: أن معاوية فاسق لبغيه ولم تثبت توبته فيجب التبري منه، وذهب الحشوية إلى عدم جو قلنا: إن البغي فسق، وقد أقدم على ما يقرب من الكفر كاستلحاقه زياداً والبيعة ليزيد وقتله جد الفضلاء.

والحسين إمام بعد الحسن، وكان أفضل أهل زمانه، خلافاً للحشوية لقولهم بإمامة يزيد. ولا معص إلا علي والحسنان وفاطمة، ونسب أبو هاشم إلى البصرية قولهم بعصمة العشرة المبشرين بالجنة ابن المرتضى في هذا الخبر عن بصرية المعتزلة إذ معروف قول أبي علي في مقالاته بفسق عثمان بعضهم بفسق طلحة والزبير، وذهب القاضي إلى أن عصمة علي مقطوع بها لخبر الموالاة ثم العشرة الخبر، وقد تلقى الخبر بالقبول.

والإمامة بعد الحسين تذهب إلى الحسن بن الحسن[300] ثم زيد بن علي ثم يحيى بن زيد ثم محم الزكية[301]، وجميع من خرج من العترة وتوفرت فيه كافة الشروط لصلاحهم خلافاً للإمامية لقولهم وللحشوية لقولهم بالغلبة.

وذهبت البصرية وبعض الزيدية إلى أنه لا تجوز موالاة الجائر ولا تنفيذ أحكامه قال تعالى: [هود: وذهب أبو علي وابنه إلى أن موالاة الجائر فسق، ويرى ابن المرتضى أن موالاة الجائر خطأ، وذهبت إلى أنه تجوز الصلاة خلفه لصحة تقديم الفاسق، وأنكرت ذلك البغدادية والزيدية لقول الرسول: (ذو جرأة في دينه) رواه علي.

تعقيب:

بالرغم من تأثر ابن المرتضى بالاتجاهات المعتزلية فإنه لم يخرج على المعالم الرئيسية للإما الزيدية، ويمكن تلخيصها في ما يلي:

* استدلاله بحديثي المنزلة والغدير على إمامة علي وعلى أفضليته، ومن جانب آخر لم تتم خلافة إجماعاً لخلاف علي.

* قوله بإمامة الحسن والحسين وبعصمة أهل الكساء.

* انعقاد الإمامة بالدعوة وقصرها على البطنين.

* قوة خطأ المتقدمين على علي وإن كان ذلك لشبهة ولا يمنع تجاوزهم من الترضية عليهم: وجو
المفضول (أبي بكر) مع وجود الأفضل (علي) بعذر قاهر.

* قوله بخطأ من حارب علياً يوم الجمل خطأ يبلغ درجة الفسق لخروجهم على الإمام غير أنهم
بعد ذلك.

* فسق معاوية ووجوب التبري منه.

* تسلسل الإمامة بعد الحسنين إلى الحسن بن الحسن ثم زيد بن علي ثم يحيى بن زيد ثم محم
الزكية وهكذا في سائر سلسلة أئمة الزيدية.

أما مشاركة المعتزلة في بعض تصوراتهم للإمامة فواضح ويتلخص في ما يلي:

* الأخذ بأحكام الصحابة بصدد الإمامة وإن انتقد عهد أبي بكر إلى عمر.

* انعقاد الإمامة بالبيعة أن حصل نزاع بصدد دعوة أكثر من إمام إلى نفسه.

* ليس الإمام – باستثناء علي والحسين – أفضل أهل زمانه ويكفيه الاجتهاد وعليه لعدم أفضليتا
إلى غيره.

* استدلاله بإجماع الصحابة على قصر الإمامة على قريش – وإن قيدها بعد ذلك بالبطنين – و
جواز وجود إمامين في وقت واحد بما كان منهم يوم السقيفة.

* انعقاد الإمامة بمبايعة أربعة من أهل الحل والعقد لخامس، ولا أظن ذلك مذهبه بعد قوله
والخروج وبعد قصرها على البطنين ولعله بصدد مناقشة آراء المعتزلة وترجيحه هذا الرأي.

* قضاء أبي بكر في فدك صحيح، وأغلب الزيدية يخطئونه وعلى رأسهم الرسي والهادئ، وفي ذ
الرسي: لقد كانت لنا أم صديقة غضبت على أبي بكر لمنعها "فدك" ونحن غاضبون لغضبها.

* توقفه في أمر عثمان.

هكذا شارك ابن المرتضى المعتزلة كثيراً من آرائهم بصدد الإمامة وخالف كثيراً من أئمة الزيدية، و
فلم يخرج عن الخطوط الرئيسية للزيدية وإلا فكيف تسلسلت الإمامة حتى انتهت إليه وكيف اعتبر
شرعية معارضاً علي بن صلاح الدين متحملاً متاعب السجن سبع سنين وأنَّى له أن يحمل لقب "
لدين الله" إذا لم يكن موافقاً آراء الزيدية الرئيسية في الإمامة.

آراؤه الكلامية بوصفه معتزلياً:

أولاً في المعرفة:

1 – في الضروري والمكتسب من العلم:

يقتضي الإيمان اعتقاداً يقينياً بمعتقد عنده تسكن النفس أو تعلم أن معتقده على نحو ما آمن ب
للتجاهلية أو السوفسطائية إذ تقول أن لا حقيقة لشيء، وإنما حقيقة الشيء عند كل واحد ما

كالعسل يجده الصفراوي مراً والسليم حلواً، كذلك الاستحسان والاستقباح، والرد على ذلك أن للاعتقاد في حقيقة الأشياء.

والعلم بحقائق الأشياء ضروري ومكتسب، الضروري فعل الله تعالى فينا، والمكتسب فعلنا، وليسـ كلها ضرورية وإلا لما كان التكليف، كما لا يصح أن تكون كلها مكتسبة لأن هذه تترتب على حصو ضرورية وإلا لم يتم اكتساب.

ومن أمثلة العلوم الضرورية العلم بالنفس وأحوالها (هل شبعان أم جائع)، وبالمشاهد (هذا ز عمرو)، وبالبديهيات (العشرة أكثر من الخمسة)، وبانحصار القسمة (زيد إما في الدار أو في غيرها)، (كانكسار الزجاج بالحجر)، وبتعلق الفعل بفاعله (لكل صنعة صانع)، وبالأمور قريبة العهد (ما ليس وما أكل)، وبمقاصد المخاطبين في ما وضح من كلامهم، وبقبح القبيح وحسن الحسن، وبالخير المتو يعرف وجود مدينة اسمها مكة بالتواتر). ولا بد من أن ينتهي كل علم مكتسب إلى الضروري وإن استحال قيام العلم لاستحالة التسلسل إلى ما لا نهاية.

والضروري من العلم لا ينتفي بشك أو بشبهة، والمكتسب خلاف ذلك.

2 – في معرفتنا بالله: هل هي ضرورية أم مكتسبة؟

اختلف أصحابنا في ذلك، فذهبت البصرية من المعتزلة إلى أن معرفتنا بالصانع وصفاته مكتسبة أبو علي الأسواري إلى أنها ضرورية ولكن النظر شرط لها، وذهب غيلان الدمشقي إلى أن علم الإنـ مصنوع لم يصنع نفسه بل صنعه غيره ضروري، أما سائر مسائل العدل والتوحيد فاكتسابي، وذهب إلى أن الداعي إلى معرفة الصانع ضروري وما بعده مكتسب، وذهب بشر بن المعتمر إلى أن المعارف معرفة الإنسان أن نفسه ليست من صنعه فلا بد من مخترع وهذه ضرورية، ومعرفة بما سوى الـ تدرك بالحواس، ثم معرفة ثالثة بالرأي والقياس، وذهب عباد والجبائيان والقاضي والحاكم الجشمـ علوم العقل كلها ضرورية وما عداها مكتسب.

حقيقة الخلاف في أنه إذا كانت معرفتنا بالله ضرورية فلم وقع الاختلاف بين مؤمن وملحد، ضروري مبتدأ في العقول لا اختلاف بين البشر فيه، فضلاً عن أنه من وضع الله فينا وسابق على ا وإذا كانت معرفتنا بالله مكتسبة فكيف ذلك وما هو مكتسب تتفاوت العقول فيه بينما لا تفاضل فـ الله إيانا معرفته؟

ومع أن ابن المرتضى لم يصرح برأيه فإنه يرى أن قولي غيلان والعلاف هما الأقرب إلى الصحة الداعي إلى معرفتنا بالله ضروري كأن يعلم أنه لم يخلق نفسه وأنه لم يخلق من غير شيء، أما المستخلصة من ذلك واللازمة عن الدليل الحاصر وهو أنه لا بد من خالق خلقه فهي علم مكتسـ عن النظر.

3 – في أنه لا تصح المعرفة تقليداً:

علامة العلم اليقيني سكون النفس واطمئنانها إليه، ولا يؤدي التقليد إلى سكون أو اطمئنان، فضا
لا نأمن من تقليد المخطئ فيخطئ وهذا قبيح وقد ذهب أبو القاسم البلخي إلى أن المقلد إن وافق
فهو ناج، قلنا: لا، لأنه أقدم على ما لا يؤمن قبحه، إن الله إذ كلف العباد مكنهم من النظر والعلم حت
لهم أداء ما كلفهم به، والعبد مأمور بالمعرفة كسائر الواجبات.

وإذ يقبح التقليد فإنه يحسن الشك في أول التكليف وإلا لم يمكن الانفكاك عن القبيح، فلا تكو
يقينية بالتقليد، أما بعد اجتياز الشك بنظر مؤد إلى العلم فإنه يقبح الشك.

وإذ يحسن الشك في أول التكليف فإن شكر الله إنما يكون بعد معرفته حتى لا يكون الشكر تقليداً.

والنظر أول ما يجب على المكلف لأنه يؤدي إلى معرفة الله، ومعنى القول أنه أول ما يجب هو أنه
منه مكلف عاقل كما لا يصح تأجيله بخلاف سائر الواجبات.

ثانياً: في التوحيد:

اتفق المسلمون – عدا الفلاسفة – على حدوث العالم، ذلك أن الجسم لا يخلو من أعراض، وهذه
فلا بد من أن الأجسام محدثة.

وقد ادعى الفلاسفة أن أصل الجسم جوهران غير متحيزين لا عرض فيهما، فلما حل أحدهما
تحيزاً فحلتهما الأعراض، والرد على ذلك أنه لا يوجد جوهر متحيز، وملازمة العرض للجسم تستلزم -

2 – في احتياج المحدث إلى محدث:

وإذا ثبت حدوث الجسم احتاج إلى المحدث كاحتياج أفعالنا إلينا لحدوثها، والعلم بكون المحدث
من محدث استدلالي بل ضروري.

ولا تأثير للنجوم خلافاً لقول المنجمين الذين ذهبوا إلى أن جميع ما يحدث في العالم من تأثيرها،
الجسم لا يقدر على إحداث جسم وإلا لصح منا إحداث الأجسام.

وذهبت الطبائعية إلى أن العالم قد حدث بالطبع، وذلك قول غير معقول ولا دليل عليه، ف
بالطبيعة الباري فقد أخطأوا في العبارة.

ولا يجوز أن يكون العالم وصانعه قديمين على نحو ما ذهب إبرقلس وجماعة من الفلاسفة، وإلا
أحدهما بكونه صانعاً أولى.

ولا يصح مصير الشيء الواحد أشياء كما ذهب الفلاسفة إلى القول أن هيولى الجسم كانت شيئاً وا
حلت بها الصورة صارت أشياء مختلفة، إذ لا بد أن تتميز الهيولى بصفة ذاتية عن الصورة إن كانت
فيكونان شيئين قبل اجتماعهما وبعده[302].

3 – في صفاته تعالى:

الله الواحد لا ثاني له، إذ لو كان له ثان للزم اختلاف مراديهما، وذلك معارض بما في العالم م
وأحكام، ومعنى كونه واحدا أنه غير مشارك سواء في الألوهية أو في صفات ذاته.

والله ليس بجسم خلافاً لهشام بن الحكم وهشام الجواليقي (من متكلمي الاثني عشرية) وإلا استلز
إذ كل جسم محدث، ولا يقال جسم لا كالأجسام – كدعوى الكرامية – وإلا لجاز تسميته إنساناً لا ك
ثم إن القول "جسم" يوجب كونه متحيزاً حتى لو جازت مخالفته لسائر المتحيزات.

والله قادر عالم حي، وصحة الفعل دليل كونه قادراً كما أن صحة الأحكام دليل كونه عالماً، والقدر
دليلا كونه حياً، وتعلق الفعل به دليل وجوده، والله قديم إذ لو كان محدثاً لاحتاج إلى محدث فيتسل

والله على هذه الصفات الأزل، وهو يستحق صفاته لذاته لا لمعان خلافاً للكلابية الذين قالوا بل ع
لا يوصف بقدم ولا بحدوث، وخلافاً للأشعرية الذين قالوا بل لمعان قديمة قائمة بذاته ليست
بعضه ولا غيره.

وهو تعالى غير متناه ذاتاً وقادرية، ومعنى قولنا غير متناه، أنه لا أول لوجوده ولا آخر، ولا يجوز عل
خلافاً للرافضة، ذلك أن البداء يعني أن ينكشف ما لا يكن يعلمه، وذلك غير جائز عليه، إذ هو عال
المعلومات.

ولا يجوز عليه أن يتحد بشيء خلافاً لبعض الصوفية والنصارى، إذ تستحيل عليه المجاورة أو ال
حقه، لأنه ليس بجسم ولا عرض، ولا يقال كما قالت اليعقوبية بل صار الناسوت واللاهوت ذاتاً وا
يستحيل ذلك استحالة أن يصير الجوهر عرضاً والعكس.

4 – في المعنى المقصود بأنه في كل مكان:

لا يقال إنه في كل مكان بمعنى حلوله في كل مكان، وقد ذهب أبو القاسم البلخي إلى أنه معنى
حافظ مدبر للمكان أو للسموات والأرضين، وذهب الإمام الهادي يحيى بن الحسين في كتاب الجما
قولنا أن الله بكل مكان أنه المشاهد لنا غير الغائب عنا، إذ لا يغيب عن الأشياء ولا تغيب عنه، لأن
عن الأشياء كان في عزلة، والعزلة موجبة للحد والتحديد، ومن غابت عنه المعلومات كان م
الجهالات، وكانت عنه عازبة غائبة، والله سبحانه لا تخفى عليه خافية سراً كانت أو علانية، فعلى ه
قولنا أنه بكل مكان وأنه العالم الشاهد لكل شأن[303].

5 – في أن – رؤية الله – دنيا وأخرى غير جائزة:

ولا تجوز عليه وإلا لرأيناه الآن لارتفاع الموانع الثمانية (القرب والبعد المفرطان والرقة واللطافة و
الكثيف وكون المرئي في خلاف جهة الرأي وكون محله في بعض هذه الأوصاف وعدم الضياء ا

المبين)، أما قوله تعالى: [القيامة: 23] فيحمل على انتظار ثوابه لأنه معارض بقوله تعالى: [الأنعام.
(لن تراني)، قد يقال: كونه مرئياً لا يستلزم مجانسته للمرئيات، وقد رد على ذلك أبو علي قائلاً: أنه يـ

6 – في أنه [الحج: 61] لا بمعنى أنه (سامع مبصر):

اتفقت المعتزلة على أنه سميع بصير لم يزل، ولكنها منعت بأنه سامع مبصر إذ يقتضي ذلك وجود
ولما كانت المدركات متجددة كان معنى كونه سامعاً مبصراً أنه حي لا آفة به، وإلا أفاد المعنى تجدد ا
في ذاته وهذا محال.

7 – في أنه متكلم ولكن الكلام صفة فعل لا صفة ذات:

والله متكلم بكلام، ولما كان الكلام عبارة عن حروف وأصوات كان الكلام فعله، إذ لو كان الكلام صـ
للزم كون ذاته على صفة الحروف، وإذا كان الكلام فعله وليس صفة لذاته فإنه غيره.

وذهبت الأشعرية إلى أن الكلام معنى في نفس المتكلم، ومن ثم فإنه من صفات الذات، قلنا يلزم
أن يسمى الساكت متكلماً، كما ذهبت إلى أن الكلام معنى قديم لا هو هو ولا هو غيره، قلنا كلام الله
مخلوق إذ المخلوق هو المحدث بتقدير الله، وقد منع الإسكافي وصف الله بأنه متكلم لأن "متكا
حلول الكلام فيه كمتحرك، قلنا لا يفيد ذلك، وإنما تكلم بمعنى فعل الكلام كمتفضل بمعنى فعل الفضـ

8 – في معنى أنه مريد:

ذهبت المعتزلة إلى أنه مريد بإرادة حادثة وإرادته موجودة لا محل، وذهبت الصفاتية إلى أن إ
كعلمه، قلنا إذا كانت إرادته محدثة وجدت لا في محل إذ هو ليس محلاً للحوادث، ولا يصح حلول
جماد ولا في غيره.

وذهبت المجبرة إلى أنه مريد لكل واقع، قلنا إرادة القبيح قبيحة لنهيه. ولقوله تعالى: ﭽ ﯔ ﯕ ﯖ
ﯗ ﯘ ﭼ[غافر: 31] وقوله [الإسراء: 38].

والرضا والسخط والولاية والمحبة بمعنى الإرادة والكراهة، فلا يقال: ساخط في ما لم يزل، وذهب
بن جرير إلى القول بل سخط في ما لم يزل على من علم أنه سيعصي، قلنا: السخط إرادة الإهانة و
فكيف يسخط على العاصين قبل وجودهم؟

9 – في أنه تعالى "شيء":

ذهب أبو علي الجبائي إلى جواز تسمية الله (شيئاً) استناداً إلى السمع[304] بينما ذهب أبو هاشم إ
ذلك سمعاً وعقلاً، والمقصود بالشيء ما هو معلوم، وقد منع الجهم إطلاق لفظ شيء عليه سبحانه
اللفظ إنما يسمى به غيره لا هو سبحانه، وأما أبو العباس الناشي فقد ذهب إلى أنه لا يسمى
"مشيء".

ويوصف الله بأنه أول وسابق كما يوصف بأنه (قديم) إجماعاً ولا يوصف به غيره، إذ معنى القديم
أزلاً، وقيل بل معناه المتقدم على غيره، والأول كما يرى قاضي القضاة أصح في عرف المتكلمين والثـ

لغة.

ولفظ "الله" اسم جامد يطلق على ذاته سبحانه، وقد ذهب أبو هاشم إلى أنه اسم مشتق من (ول
إليه، قلنا إذن لقيل "الوله" فهو ليس بصفة مشتقة بل يفيد خصوصية مسماه كما قال الزمخشري،
سائر أسمائه صفات لا بد لها من موصوف تجري عليه، ولو جعلنا هذه اللفظة صفة لبقيت جملا
صفات غير جارية على اسم موصوف بها وذلك لا يصح، ثم أنك تصف لفظ الجلالة "الله" بصفات
تصف به فتقول: الله كريم أو الله لطيف ولكن لا تقول: (شيء الله أو كريم الله).

ثالثاً: في العدل:

1 – في أن الغاية من خلق الخلق هي التفضل:

وإنما خلق الله الخلق ليتفضل عليهم، وذهب البعض إلى أن الغاية إظهار قدرته، وقالت المجبرة: ب
والنار، وقيل: لا لغرض قلنا: العاري من الغرض عبث، وانتفاعه – سبحانه – بهم محال، فتعين أن
لنفعهم من ثواب أو غيره، ولا يقال خلقهم للعقاب، وأما قوله تعالى: [الأعراف: 179] فاللام لل
للغرض كقوله تعالى: [القصص: 8].

وذهبت المعتزلة إلى أن تكليف من يعلم الله أنه يكفر حسن ونعمة، إذ هو تعريض لمنافع، وهذ
شبه المجبرة حين أنكرت كونه نعمة، ورددنا عليهم أنه كتقديم الطعام إلى جائع فلم يأكل منه حتى ما
أن الله قد هدى كل المكلفين إلى الدين أي دلهم عليه وبينه لهم، قالت المجبرة: لم يهد الكفار، قل
فلم يقبلوا، يوضحه قوله تعالى: [فصلت: 17].

والله قد خلق الحيوان والجماد لنفع المكلف حسناً أو لطفاً، وقد عارضت المجبرة فقالت يجوز أ
لا لنفع، قلنا: ذلك مخالف للحكمة وإنما الحكمة في خلقها للنفع والاعتبار، قال عباد بن سليمان، يكف
واحد: النفع أو الاعتبار، قلنا: إذا اجتمعنا في مخلوق فالحكيم يقصدها[305]، ولا يجوز خلق جماد
ينتفع به حي، وأجازت الحشوية ذلك، قلنا: ذلك عبث.

والتكليف تفضل، وذهب أبو القاسم البلخي إلى أنه أوجب بناء على الأصلح، ولا يجوز التفضل
لتضمنه تعظيم من لا يستحق التعظيم، بينما ذهب الجبائيان إلى أنه لا مانع من ابتداء الخلق في الج
يلجئهم الله إلى ترك القبيح – بينما منع ذلك الحاكم وأكثر العدلية وقال القاضي: كان يصرفهم سب
فعل القبيح، قلنا: لا مانع من ابتداء الخلق في الجنة تفضلاً.

2 – في اللطف الإلهي:

القول باللطف متفرع عن القول بالعدل، ولما كانت المجبرة لا تثبت العدل بمفهوم المعتزلة والزي
لا قول لهم ولا مناظرة معهم فيه.

واللطف هو ما يختار المكلف عنده الطاعة ويترك المعصية، واللطف واجب على الله[306] تعالى وإلا
الغرض من التكليف كمن صنع طعاماً لغيره ولم يدعه إليه.

وقد جعل أبو القاسم العصمة مرادفة للّطف، إذ كل مكلف عنده معصوم، وإن كانت لا تطلق عل
وإنما يقال عصمه الله فلم يعتصم، ولو كان الأمر حسب قول أبي القاسم لما سأل المكلف ربه أن يع
الزلل في أفعاله ما دامت قد فعلت له، وذهبت المجبرة والرافضة إلى أن العصمة تحول بين الد
المعصية بخلق القدرة الموجبة للطاعة، وقد خص الله بها الأنبياء، أو الأنبياء والأئمة في رأي الرافض
لو كانت العصمة ملجئة لهم على الطاعة لما استحقوا على أفعالهم مدحاً ولا ثواباً، ولما سأل المؤم
يمنحه إياها بعد أن اختص الله بها من اصطفاهم.

والآلام من الألطاف، وقد جهلت فرق كثيرة حكمة الله في إيلام العباد وفي كونها لطفاً، ووجوه حس
أما استحقاق كالعقوبة من قصاص وإقامة حدود ففي ذلك زجر للعاصي، أو دفع ضرر أعظم منه
هذه وجوه حسن الإيلام من جهة العباد، أما الألم من الباري فهو إما استحقاق على معصية أو يكون
حق العوض من الاعتبار فالعوض يدفع كونه ظلماً، والاعتبار يدفع كونه عبثاً، وقد ذهب عباد
يحسن الألم للاعتبار فقط، قلنا: إيلام الطفل لنفع غيره ظلم له، فلا يحسن الألم من الله لمجرد
غيره أو لدفع ضرر عن الغير أو لمجرد العوض، وإنما يحسن للعوض والاستحقاق والاعتبار.

وكل ألم غير مستحق يحصل بفعل الله أو يأمره كالهدى أو إباحة ذبح البهائم فلا بد له من عوض
وزراً على فاعله، وذهب القاضي إلى أن الله لا يمكن حيواناً من إيلام حيوان غيره إلا حيث علم سب
يوافي الآخرة وله من العوض ما يستوفي به ما تعرض له من ألم، قلنا: ذلك تفضل منه سبحانه وتعا
بانتصاف، حقاً إن البهائم تبعث لتعويضها حتماً، وإن كان أبو هاشم قد ذهب إلى أنه يجوز أن ت
الدنيا فلا تعاد، بينما ذهب أبو علي إلى دوام العوض لها في الآخرة، قلنا: المقطوع به الإعادة لمن له
أما كيفية العوض فيعرف بالسمع لا بالعقل[307].

3 – في الحسن والقبح العقليين:

إنما يقبح الشيء لوقوعه على وجه من كونه ظلماً أو كذباً أو مفسدة، إنا متى علمناه كذلك علم
قالت الأشعرية: بل للنهي، قلنا: قد يستحقه من لا يعلم النهي كالملحدة، ولو حسن الفعل الحسن ا
حسن من الله حسن إذ لا آمر له.

وذهب أبو هاشم إلى أن وجه قبح القبيح الشرعي كالزنا وترك الصلاة كونه مفسدة، وذهب أبو
ترك مصلحة، قلنا: يلزم تعيين المصلحة، وقبح الزنا سمعي، قال القاضي: بل عقلي.

وذهب أكثر المتكلمين إلى أنه قادر على فعل القبيح، وذهب النظام والإسواري بأنه لا يوصف
والرأي عندنا إنما تمتنع للحكمة لا للعجز إذ هو من جنس المقدورات.

4 – في خلق الأفعال:

فعل العبد غير مخلوق فيه ولا مكره عليه، ذلك أن الفعل يقع من العبد بحسب دواعيه إليه
بحسب كراهيته له وبذلك يعلم تأثير العبد، ولولا ذلك للزم سقوط المدح والذم.

ومحال أن يكون الفعل مقدوراً بين قادرين: الله والإنسان، إذ لو صح أن يريده أحدهما ويكرهه الآ
موجوداً معدوماً، والكسب الذي تدعيه المجبرة (الأشاعرة) غير معقول بعد أن أضافوا الفعل بجمي
إلى الله. ويجوز تسمية فعل العباد خلقاً منهم، والأكثر على هذا القول، أما القاضي فمنع ذلك، و
معناه أحدثوه بتقدير، وهو المعنى المقصود في قوله تعالى: [المائدة: 110].

والقدرة متقدمة على المقدور غير موجبة له صالحة للضدين عند المعتزلة والزيدية. إنها لو قا
تعلق بالقدر، ولما احتاج الفعل إلى القدرة لأن حال الوجود حال استغناء[308] فتبطل قادرية الواحد
لم تصلح القدرة للضدين لجاز أن نقدر على الحركة يمنة دون يسرة، أما وقد ارتفعت الموانع فإنا
على الحركتين، ولو كانت القدرة مصاحبة للمقدور لما تعلق الفعل بفاعله بل بفاعل القدرة ولما كا
قادراً على الإيمان، كيف وهو مكلف به.

والقدرية هم المجبرة، قالوا: بل المعتزلة، قلنا: الاسم مشتق من الإثبات لا من النفي، وهم الم
المعتزلة، وقد قال عنهم: (قوم يعملون المعاصي ويقولون إن الله قدرها عليهم) رواه القاسم الرسي ف
العدل والتوحيد وقال أيضاً: (القدرية مجوس هذه الأمة) رواه أبو داوود في كتاب السنن عن ا
والمجبرة أشبه بالمجوس لأنهم قالوا: القادر على الخير لا يقدر على الشر.

ولا يجوز القول إن المعاصي بقضاء الله – خلافاً – للمجبرة – ذلك أنهم توهموا أنه خلقها إذ أن ال
معاني لفظ القضاء، قال تعالى:[فصلت: 12] أي خلقهن.

كذلك لا يجوز أن يقال عنه سبحانه أنه يضل الخلق، وقد أجازت المجبرة ذلك، قلنا: ذلك يوهم
الضلال فيهم أو أغواهم كقوله تعالى: [طه: 85] وقوله: [طه: 79]، أما ما ورد في قوله تعالى: [البق
فمعناه سماهم به بعد أن عصوه، ذلك من معاني الضلال الحكم والتسمية كقول الشاعر:

ما زال يهدي قومه ويضلنا   جهلاً وينسبنا إلى الفجار

والطبع على القلوب والختم عليها لا يمنعان من الإيمان، إنما هي علامة جعلها الله على قلب
ليتميز للملائكة[309]، وقد فسرت المجبرة الطبع والختم بخلق الكفر فيهم وأنهما ملجئتان لهم إلى الك
ذلك قول فاسد لغة وعقلاً لقوله تعالى: ﭽ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭼ [النساء: 155]، فجعل الطبع غي
ونسب الكفر إليهم.

ويجوز أن يعلم الله العبد أنه يموت على الكفر كقوله تعالى في أبي لهب [310][المسد: 3] والقصد أ
أن عقابه لكفره زيادة في الزجر.

ولا يكلف الله ما لا يطاق، وكانت المجبرة لا تصرح به إلى أن أجازه الأشعري، قلنا: تكليف الضرير با
من لا جناح له بالطيران معلوم قبحه ضرورة، وقد قال تعالى: [البقرة: 286][311].

5 – في الفعل المتولد:

الفعل المتولد كالفعل المبتدأ الإرادي كلاهما فعل العبد، وقد اختلفت المعتزلة في نسبته، فذهب
إلى أن ما خرج عن محل القدرة ففعل لله تعالى، جعله طبعاً للمحل فطبع الحجر على الحركة إذا
ذهب الجاحظ إلى أن لا فعل للعبد إلا الإرادي وما عداه متولد بطبع المحل، وذهب ثمامة إلى أنه
محدث له.

أما الزيدية فقد جعلته للعبد، إذ أن ابتداءه منه وتولد عن فعل له، وإن كان غير مقدور عليه عق
سببه والأفعال المتولدة عادة عن أفعال الجوارح كالاعتماد والتأليف والصوت والألم، ولا متولد م
القلوب إلا العلم لوقوعه متولداً عن النظر.

ومع أن الفعل المتولد خارج عن قدرة الإنسان وإرادته فإنه تصح التوبة منه بعد وجود السبب، إذ ا
مظاهر التوبة.

6 – في الأرزاق والأسعار والآجال:

الرزق من الله، إذ لا يقدر عليه سواء، لأنه جسم أو عرض غير مقدور لنا، وإذا نسب إلى العبد فلأن
فيه كالهبة والصدقة.

على أن الحرام ليس برزق – أي أن الله لا يرزق الحرام – قال تعالى: [البقرة: 3] والآية تفيد الثناء،
الله ليمدحهم بإنفاق مال الغير وبالأحرى المال المغتصب لو كان الرزق كله – حلالاً وحراماً – من
تزعم المجبرة، ولما استحقوا على ذلك ثواباً، أما قوله تعالى: [هود: 6] فمجاز لبيان دوام نعمة
مخلوق، واستمرار الفضل أشبه بالواجب عليه[312].

والسعر قدر ما يباع به الشيء، فإن زاد عن المعتاد ارتفع السعر وإن نقص رخص، ويجوز أن يكون
حيث سببه جدب أو خصب، قالت الحشوية: بل من الله مطلقاً، قلنا: نهى الله عن الاحتكار وحبس
لئلا يقع الغلاء.

واختلفت المعتزلة في أجل القتيل، أجل واحد أم أجلان؟ فذهبت البهشمية إلى أن الأجل واحد وأ
يقتل المقتول لجاز أن يموت، وفسروا قوله تعالى: [آل عمران: 154] بمعنى أنه لو لم يقتل القتي
قطعاً وإلا لما كان القتل قاطعاً لأجله المسمى [الأعراف: 34].

وذهبت البغدادية إلى أنه أجلان: مقدور ومسمى، وأنه لو لم يقتل لعاش قطعاً وإلا لما كان القتل ق

ويوافق ابن المرتضى على رأي أبي هاشم وأتباعه، ويرد على معتزلة بغداد في قولهم بالأجلين بأن ال
الوقت الذي يموت فيه الميت أو القتيل[313]، أما ما لم يمت فيه فليس بأجل ولا وجه للاستناد
تعالى: [الأنعام: 2] لافتراض أن للقتيل أجلاً مسمى عند الله كأن يعيش لو لم يقتل، لأن المقصود ب
القيامة، وإذا قتل القتيل مظلوماً فلا يفيد ذلك أنه كان سيعيش، إذ الظلم بإيقاع ضرر به غير مستح

رابعاً: في النبوات:

بعثة النبي حسنة وجائزة، وقد عارض البراهمة في ذلك مدعين كفاية العقل وعدم قبول ما يخالف
عليهم أن الرسل تعرفنا بألطاف لا يهتدي إليها العقل، وذهب أبو علي إلى أنها حسنة لزيادة تنبيه أ
أو تأكيد لما في العقول أو لشريعة متقدمة، وذهب أبو هاشم إلى أن بعثة النبي حسنة لأنه بها تحص
الدين، وبدون البعثة لا تعرف، بينما ذهب القاضي عبد الجبار إلى أنها تحسن لمجرد الأمر بالمعروف
عن المنكر، وتحسن حتى لو لم يعلم بالبعثة بأكثر مما علم بالعقل.

والنبوة لطف للمبعوث إليه، ولا تختص عند القاضي بأمور الدين فحسب بل إنه بها تتم مصالح
حتى معرفة اللغات والمعادن والحرف والأدوية والأغذية[314]، ومن ثم حث النبي على العمل وعلى إ
حرم بعض الأطعمة والمشروبات، وذلك محله في رأي ابن المرتضى بناء على وجوب الأصلح.

ولا رسول إلا بوحي ومعجز وشريعة إما متجددة أو إحياء شريعة مدروسة، ولا معجز إلا من أمر الله
فعله منا وإن دخل جنسه في مقدورنا إذ القصد أن يعجزنا مثله، ولا بد من أن تقع المعجزة عقيب
ولا يجوز عند أبي هاشم أن تتقدم الدعوى، بينما أجاز القاضي ذلك إرهاصاً كقصة الفيل، قلنا: لا تت
الواقعة بالدعوى، وجائز أنها وقعت قبل البعثة اتفاقاً، ولا تكون المعجزة بذلك على وجه التحدي.

ولا تجوز المعجزة لغير نبي أوجبتها الإمامية لأئمتهم، وذهب الصوفية إلى جواز أن تقع من ال
وتسمى كرامة لا معجزة، ولا يمتنع عند ابن المرتضى الكرامة من الصالحين ولكنها لا تصل إلى حد
كفلق البحر وقلب العصا حية ولا كان في ذلك حظ من مرتبة الأنبياء[315].

ولا تجوز الكبائر على الأنبياء قبل البعثة وبعدها، وقد أجازتها الحشوية قبل البعثة، قلنا: تنفر من
ولو جاز عليه الكذب لم يوثق به، وأجاز بعض المعتزلة صدور الصغائر من الأنبياء مع العمد والعلم
وأنكر النظام وجعفر بن مبشر صدور الصغائر عمداً بل سهواً وغفلة، وأجاز أبو علي صدور الصغا
ولكن على سبيل التأويل، قلنا: إقبال آدم على الشجرة بعد تحذيره عن سهو وغفلة، وإذا وقع من
يوجب حداً قطع بصغر الذنب وقد لا يعد خطأ لعدم علمنا بوجه إباحته له كما فعل الخضر
السفينة وقتل الغلام.

ونسخ الشرائع جائز عقلاً وشرعاً، وأنكرت اليهود ذلك، وروت عن موسى أن شريعته مؤبدة، قلنا:
مصالح فيجوز اختلافها باختلاف الأزمنة والأمكنة والأشخاص، وليس في النسخ بداء، والرواية ع

عليه السلام غير صحيحة أو مبتورة وقد يعني ذلك في حياته ولا تناقض، إذ قد يطلق التأبيد[316]
نهايته الموت.

وقد صحت نبوة نبينا عليه السلام بمعجزات كثيرة أظهرها القرآن قال القاضي: وقد تواتر غي
كانفجار الماء من بين أصابعه في المدينة وحنين الجذع وإشباع الخلق الكثير من الماء اليسير، بين
الجبائيان إلى أنه لم يتواتر غير القرآن ولا نقطع في غيره، ولم يعترف النظام والخياط والقاضي
القمر.

ومحمد مبعوث إلى الخلق كافة بينما كل نبي كان مبعوثاً في قومه خاصة.

ووجه إعجاز القرآن الفصاحة، قيل بل نظمه، وقيل للإخبار بالغيب، وقال النظام بالصرفة أي ص
العرب عن معارضته، قلنا: اختص بفصاحة خرجت عن المعتاد.

وذهبت المعتزلة إلى أن لا شيء في القرآن إلا وله معنى، بينما ذهبت الحشوية إلى أن فيه ما أنزل
معنى له، قلنا: القصد بالخطاب فهم المعنى فيصح معرفة معاني القرآن جميعاً، وقيل القرآن يجوز
الأسرار ما لا طريق إلى معرفته، قلنا: ينتفض العرض بالخطاب ولا يختص الرسول بمعرفة معانيه
مجملاته، وقيل يختص، قلنا: دلالته على المراد وضعية[317] وذهبت الإمامية إلى أن معانيه لا تدرك
الإمام، وقالت الباطنية: له باطن غير ظاهر، قلنا: يخرجه قول الاثني عشرية والباطنية عن كونه
وعربياً.

ولا زيادة فيه ولا نقصان ولا تحريف، قال تعالى: [يوسف: 12]، ولا تناقض فيه ولا لحن وإل
العرب، وليس في القرآن عجمة، وإن أجاز بعضهم كأبي هاشم وصالح فيه كلفظي المشكاة والقسطاس
قوله تعالى: [الشعراء: 195]، وقد وافق اللفظان وغيرهما لغة العرب.

وليس لنبي أن يحرم إلا بدليل، إذ وجه تحريم الشيء كونه مفسدة على حد تعبير أبي هاشم. و
أفضل من الأنبياء، قيل بل الأنبياء والمؤمنون أفضل، ومنهم من توقف، ومنهم من فضل نبينا خاصا
فضل الملائكة على الأنبياء قوله تعالى: [الأنعام: 50] وقوله [الأعراف: 20] ، ووجه فضل الملائكة
يعصون الله ما أمرهم بينما تجوز على الأنبياء، وقد أجاز بعض الحشوية على الملائكة الكبائر
معصية إبليس، قلنا: كان من الجن وليس من الملائكة... [الكهف: 50].

خامساً: في الوعد والوعيد:

الوعد ثواب والوعيد عقاب، وهما مستحقان عقلاً وسمعاً، أما عقلاً فلأن الحكيم خلق في الإنسان
القبيح، فالامتناع عنه طاعة له يستلزم حسن العاقبة عليه، ومن ثم فإن الثواب واجب على الله لاس
ولا يعوض عن الآخرة الإثابة في الدنيا إلا بالقدر اليسير، واليسير هو القدر الذي لا يعتد بنقصانه في ا

ويجوز العفو عن المعاصي عقلاً، وقد عارض ذلك القاضي: قلنا: له إسقاط حقه حيث لا ضرا
ويجوز العفو عن واحد دون من فعل مثله، وقد أنكر ذلك القاضي ومحمد بن شبيب حيث أنه في
محاباة، قلنا: يتفضل على من يشاء.

والتكفير والإحباط يصحان، إذ تسقط التوبة العقاب لأن التوبة هي بذلك الجهد في تلافي العقا
تاب من معصية ثم عاد لم يعد عقاب الأولى، وخالفنا ابن المعتمد وقال بل يعود، قلنا: سقط بالتوب
الثاني متجدد.

والتكفير أو العقاب يقع بالموزنة، فمن له أحد عشر جزءاً من الثواب وفعل ما يوجب عشرة من
تساقطت العشرتان وبقي له جزء من الثواب وكذا في العكس، قال أبو علي: بل يسقط الأقل، بال
يسقط من الأكثر شيء، قال تعالى: [الزلزلة: 8].

والتوبة هي الندم على ما فرط والعزم على ألا يعود، وهي بذل الجهد في تلاقي الذنب والعقاب، و
التوبة من الندم والعزم على الترك فهما ركنا التوبة، ولا تصح التوبة من ذنب دون ذنب عند بعض
كعلي زين العابدين[318] وزيد بن علي وجعفر الصادق والقاسم الرسي وعند بعض المعتزلة كابن المع
مبشر وعباد بن سليمان، قلنا: إنما التوبة لإسقاط العقاب، والعقاب مستحق للقبح، والإصرار على ق
ينقض الرغبة في إسقاط العقاب، إنه كالاعتذار لا يصح عن إساءة دون أخرى، ويسقط العقاب بقبوا
ولا يصح الركون إلى الصغائر ارتكاناً إلى أنها صغائر، إنه متى لزمته كثرة الصغائر كانت كسرقة قليل
من أن تبلغ النصاب الذي به تصير كلها كبيرة، ولذا فإن من تذكر ذنباً لزمه تجديد التوبة.

وتجب التوبة من الفعل المتولد قبل وقوعه لتمنع العقاب، وتقبل التوبة من كل ذنب، قال الب
تقبل في القتل، قلنا: ليس بأعظم من الشرك، قال تعالى: [الأنعام: 151]... إلى قوله [الفرقان: 70].

وذهب أبو هاشم لقوله بالموازنة إلى أن التائب ليس كمن لم يفعل ذنباً، وإنما يسقط من الحسنات
ارتكب من السيئات، وقال أبو علي: بل كمن لم يفعل لإبطال التوبة حكم المعصية فيكون كالمجت
معصية فيكتب له في كل معصية تاب عنها ثواب تماما كثواب كل معصية اجتنبها، قلنا: إذن لاس
كفر مائة عام مع من كفر لحظة ثم تاب[319].

ومن تاب بعد انحباط ثوابه تجدد له استحقاق الثواب في المستقبل على طاعته الماض
كالمستقبلية، إذ سقوط ثوابها الماضي بالموازنة لا يجعلها كالمعدومة بخلاف سقوط المعصية بالتو
بالموازنة، بل بالتوبة صارت كالمعدومة فبطلت في الحال والمآل، فمن تصدق ثم منَّ فقد حب
تصدق [البقرة: 264] فإن تاب عن المن والأذى عاد له ثواب تصدقه، إذ أن سقوط الثواب بالمن لا
الثواب على التصديق قد صار كالمعدوم بخلاف الأمر في التوبة إذ تسقط التوبة المعصية فتبطل
والمآل، قال "التائب من الذنب كمن لا ذنب له".

وغفران الصغائر حاصل باجتناب الكبائر لقوله تعالى: [النساء: 31]، وتعلم الصغائر بالسمع إذ للعقل إلى تفصيلها، والسهو والخطأ معفوان عن كل مكلف.

ولا يسقط العقاب عن الكبائر بالشفاعة خلافاً للمرجئة، قال تعالى [غافر: 18]، وقد رد الله على من المسلمين واليهود [النساء: 123]، فالمسلمون العاصون من مرتكبي الكبائر داخلون في الوع ذهب مقاتل بن سليمان إلى أن لا وعيد لمسلم، قلنا: فيلزم الإغراء.

سادساً: في المنزلة بين المنزلتين:

أكثر المعتزلة على أن الإيمان اسم لجميع الطاعات مع اجتناب المعاصي، والمؤمن اسم لمن الثواب لقوله تعالى: [المؤمنون: 1] وذهبت الأزارقة والصفرية من الخوارج إلى أن ما ورد فيه وعيد فـ الفاسق كافر، ولا نوافقهم على ذلك، قال تعالى: [الحجرات: 7]، والعطف يقتضي التغاير بين الـ والمعطوف عليه، ولا يسمى فاعل الكبيرة منافقاً، خلافاً للحسن البصري، لأن الإجماع على أن الم أظهر الإسلام وأبطن الكفر، ولا يسمى مؤمناً خلافاً للمرجئة، إذ الإيمان صفة مدح بينما الفسق صف يجتمعان.

والإيمان اعتقاد وتصديق وعمل، وإذا كانت الأعمال من الإيمان فهو يزيد وينقص، قال تعالى: [آل 173].

وذهب أبو علي وأبو هاشم إلى أن المرء لا يعلم أنه مستحق للمدح والتعظيم إذ لا يعلم هل استوفى به، وإذا كان لا يعلم إن كان قد وفى بما كلف به فإنه يقول: أنا مؤمن إن شاء الله.

وذهبت البصرية من المعتزلة إلى أن المقلد في معرفة الله ليس بمؤمن، قلنا أنه مؤمن ولا ندري ما الله، وذهب القاضي إلى أنه مؤمن حقاً إذا وافق الحق لحصول الاعتقاد ولإجماع الصحابة، بين الجبائيان إلى أن التقليد غير مخلص (بفتح الخاء وتشديد اللام) فليس بمؤمن.

وإظهار الكفر كفر إلا عند الإكراه، قال تعالى: [النحل: 106]، واستند أبو هاشم إلى الآية فذهـ إظهار الكفر كفر إلا عند الاعتقاد أو الاطمئنان بالإيمان، ويجوز إظهار تقية تعريضاً[320] ولا تجوز الت الأنبياء وإلا أدت إلى أن لا تعلم المصالح، ولكنها تجوز للإمام، ونفى سليمان بن جرير جواز التقية النبي أو الإمام، بينما جوزته الإمامية على الاثنين، وردنا أنه يستلزم أن لا نثق بقول ولا فعل لا لنبي و ولا تجوز التقية بإضرار الغير، بينما تجوز الإمامية التقية بالقتل والظلم، قلنا لا يدفع عن نفس غيره[321].

سابعاً: في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

يجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالسيف مع اجتماع الشروط وأنكر الحشوية السيف، وا الإمامية وجود الإمام، قلنا: قال تعالى: [آل عمران: 104] وقال تعالى: [الحجرات: 9].

وذهب أبو علي إلى أن الأمر بالمعروف واجب سمعاً وعقلاً، وقال أبو هاشم: بل واجب سمعاً فقد
الزيدية وجوبه سمعاً وعقلاً ولا يزيد الأمر على المأمور به واجباً فواجب وإن ندباً فندب.
والمكره على الكذب يلزمه التعريض وإلا قبح وأثم لكونه كذباً عند أبي علي وابنه قلنا: التعريض
الكذب غير قبيح كخبر ابن مسعود لما أسلم نعيم بن مسعود جاء إلى الرسول في غزوة الخندق
رسول الله قد أسلمت وإن قومي لم يعلموا إسلامي فمرني بما شئت فقال الرسول (إنما أنت فينا رج
فخذل عنا ما استطعت فإن الحرب خدعة) سيرة ابن هشام.

دار الإسلام ودار الكفر:

دار الإسلام ودار الكفر ثابتتان إجماعاً[322]، وقد ذهب الجبائيان والقاضي عبد الجبار إلى أن دار
هي ما ظهر فيها الإسلام من غير جور أو ظلم، ولم يجر أحد فيها على أحد بإظهار كفر أو شيء م
وذهب الحاكم الجشمي مشايعاً جعفر بن مبشر إلى أن دار الإسلام هي ما ظهرت فيها الشهادتان والص
تظهر فيها خصلة كفرية ولو تأويلاً، والعبرة بالغلبة قيل بل بالكثرة وقيل بما ظهر فيها، ودار الفسق
مبشر هي ما ظهر فيها العصيان من غير إمكان نكير.
وذهب الخوارج إلى أن ما ظهرت فيها معصية دار كفر (وفقاً لمذهبهم أن الفاسق كافر)، وذهبت
إلى أنها دار توحيد لا دار إيمان ويلزمهم البغدادي الحكم بأن العالم كله يعد دار شرك وحرب إلا مع
فإنه يعد دار إيمان.
وذهب أبو هاشم إلى أنه لا دار للفسق مطلقاً، إذ لا حكم يستفاد منها بخلاف دار الكفر. والأصل
القسمة أن الدار في الأصل داران: مكة والمدينة، كانت مكة دار كفر إذ لم تظهر فيها الشهادتان وال
بجوار، وظهر الكفر من غير جوار – أي كانت فروض الإسلام تؤدي على استخفاء وإلا لحق المس
بينما كانت أحكام الكفر تؤدى علناً من غير جور أو إيذاء -، وكانت المدينة دار إسلام إذ كانت العك
وجبت الهجرة من دار الكفر إلى أن كان الفتح فأصبحت مكة دار إسلام، لقد قال الرسول: (لا ه
الفتح)، ولذا تجب الهجرة من دار الكفر ما دام المسلم لا يستطيع إعلان الشهادتين وإقامة الف
بجوار[323].

ثامناً: في الأخرويات:

عذاب القبر ثابت لأهل النار فقط، وأنكر ضرار والمريسي ذلك، قلنا: قال تعالى: [غافر: 11]، وعن
أنها سألت رسول الله عن عذاب القبر فقال: (نعم عذاب القبر حق) أخرجه البخاري ومسلم، وذلك
الحياة بعد الممات، ويجوز دخول الملكين القبر للسؤال، قال رسول الله: (إن العبد إذا وضع في قب
عنه أصحابه أتاه ملكان فيقعدانه ويقولان له: ما كنت تقول في النبي محمد..إلخ) أخرجه
ومسلم[324].

والنفخ في الصور على معناه اللغوي لا المجازي، ينفخ فيه ثلاث نفخات: الأولى نفخة الفزع، والثا
الصعق، والثالثة نفخة القيامة لرب العالمين[325].

ويبعث الله تعالى كل من ننفخ فيه الروح من الحيوانات لقوله تعالى: [الأنعام: 38] والميزان على
وقيل مجاز، قلنا: لا مانع من الحقيقة، والموزون إما الكتب أو نور – أمارة على الخير – أو ظلمة أ
الشر، وقيل توزن الأعمال، قلنا: الأعمال أعراض فيستحيل[326]، وقد نسب إلى ابن عباس أنه قال
الميزان: أنه موكل به ملك، وأنه دون العمود كما بين المشرق والمغرب، وكفة الميزان كأطباق الد
معلق ببعض قوائم العرش.

والصراط جسر على جهنم يمر عليه أهل الجنة وأهل النار، فيسلم أهل الجنة ويتهافت في النار أه
وهو أدق من الشعرة وأحد من السيف، وهو المراد بقوله تعالى: [مريم: 71][327].

فأما أولياء الله تعالى ومن لم يعصه من خلقه مثل الأطفال وأهل الطاعة فإن الله يبعثهم على أ
وأحسن هيئة مثل من في سن الأربعين ثم يوصله سبحانه إلى ما أعد لهم من ثوابه وجزيل عطائه.

والعرش والكرسي جعلهما الله قبلتين للملائكة كما أن الكعبة قبلة المسلمين واللوح على حقيقت
الملائكة ما يقتضيه الله على عباده[328].

تعقيب:

مال ابن المرتضى بصدد الأخرويات إلى أهل السنة – أو بالأحرى الأشاعرة – فنهج نهجاً حسياً بص
الآخرة مرجحاً آراءهم على آراء مفكري الزيدية وبخاصة الهادي يحيى بن الحسين، أما كلامه عن
والعرش واللوح المحفوظ فقد انفرد به ولا دليل سمعيا له عليه، ولذا فقد خالفه مفكرو الزيدية
متابعين معتقد أئمتهم[329].

تاسعاً: في المسائل الطبيعية:

لم تحفل الزيدية كثيراً مثل ما حفل المعتزلة بالتنقيب في دقيق الكلام وبالبحث في المسائل الطبي
يكن البحث في الجوهر والعرض والعلة وغير ذلك من المعتزلة بغرض التفلسف أو مشاركة الفلا
تخصصهم وإنما بغرض نصرة العقيدة حسب تصورهم، وقد شايع ابن المرتضى المعتزلة في هذا الاه

1 – الجوهر:

الجوهر هو ما يصح تحيزه ويستحيل تجزيه (تجزئته)، فإن ضم إليه آخر في سمت الناظر فخ
اجتمعت أربعة مربعة فسطح، فإن اجتمع مثلها فجسم وهو أقله (أي أن أقل جسم ثمانية جواه
جعل العلاف أقل الجسم ستة، ولكن الجسم هو ما اجتمع فيه الطول والعرض والعمق ومن ثم فإنه
بثمانية.

والجوهر الفرد لا يتجزأ، إذ لو تجزأ لكان مؤلفاً، والمؤلف هو الجسم لا الجوهر، ولو أمكن تجزئته كونه مؤلفاً لتسلسل التجزؤ إلى ما لا نهاية وهذا مستحيل.

ويرى الجوهر مؤلفاً ولا يرى منفرداً لأمر راجع إلى قصور بصر الرائي، ولو قوى الله أبصارن والجواهر كلها متماثلة من حيث ما يجب لها وما يجوز وما يستحيل.

وليس للجوهر جهة وإنما تتحد جهته أو موقعه بالنسبة إلى غيره، إذ أن ثبوت الجهات له يستلزم ويصح أن يلاقي ستة أمثاله لتأليف الجسم منه، وقيل لا يتألف بل يوجد الجسم دفعة واحدة، قلن من اتحاده أو تآلف الأجزاء لتكوين الجسم، ويجوز أن تحله الأعراض، ليس كل الأعراض، إذ يص جوهر بلا لون.

ولكن ما عسى أن تكون صلة البحث في الجوهر بالمسائل الدينية؟ لنستقصي رأي ابن المرتضى في من حيث الماضي ومن حيث المستقبل.

أما من حيث الماضي فإنه يتعلق بموضوعين:

الأول: شيئية المعدوم ليتسنى كون المعدوم معلوماً لله منذ القدم.

الثاني: استحالة قدم الجواهر ليتسنى انفراد الله بالقدم لا يشاركه فيه غيره. يقول ابن المرتضى: و جوهر لذاته، وهو يتصف بالجوهرية قبل إيجاده، ولكن يستحيل أن تلحقه الأعراض ومن ثم لا بالجسمية، أما أنه يتصف بالجوهرية وبالشيئية قبل إيجاده فلأنه لو لم يكن ذلك لما كان معلو المعدوم معلوم إذ لو لم يكن معلوماً لما صح إيجاده، وما الإيجاد إلا موافقة الشيء لما هو عليه الإلهي، فالجوهر المعدوم شيء، قال تعالى: [الكهف: 23]. وقال تعالى: [يس: 82] فسماه شيئاً قبل

وإن اتصف الجوهر بالشيئية أو اتصف الشيء بالجوهرية قبل وجوده وبعد وجوده فالجوهر مستمر في الوجود خلافاً للنظام الذي قال: بل يتجدد بالفاعل حالاً بعد حال، وخلافاً لأبي علي يصف الجوهر بالبقاء، لأن البقاء أو القدم صفة الله، قلنا: إن القصد من وصفه بالبقاء استمرار وقتين فصاعداً، إذ القدم من التقادم ومن ثم فالجوهر باق، إنه جوهر قبل إيجاده بمعنى أنه معل جوهر بعد إيجاده بمعنى أنه معلوم موجود، وإن لم يتجدد عليه بالإيجاد إلا صفة الطروء أي الحد طروءه أو حدوثه إلا بالفاعل، وما الفاعل إلا الله لأن إيجاد الجواهر ليس بمقدور العباد خلاف للباط

وأما من حيث المستقبل فإنه يتعلق بدوره بموضوعين:

الأول: فناء الجواهر ليبقى الدوام لله وحده.

الثاني: لمعرفة هل الإعادة يوم البعث لعين ما كان أم لمثل ما كان؟

بصدد فناء الجواهر فذلك صحيح لقوله تعالى: [الحديد: 3]، فوجب وجوده، آخراً ولا موجود كان أولاً ولا موجود معه، ويعلم ذلك سمعاً عند أبي هاشم، وعقلاً عند أبي علي، إذ من حق الق

الإيجاد أن يقدر على الإبطال، ويكون إفناء العالم بخلق صفة تضاد البقاء، ذلك قول بعض بصرية
وذهب النظام إلى القول بأن لا يجدد له الوجود إذ الوجود عنده يتجدد بالفاعل حالاً بعد حال
الخياط إلى أنه يعدمه من غير شيء كما أوجده من شيء، ذلك أن تعلق القدرة بالإعدام كتعلقها
وقال القاضي بأن لا يجدد له البقاء، وقال العلاف بل بقوله: افن[331] وذهب الجبائيان والقاضي إ
يصح فناء بعض الجواهر دون بعض، وإنما يعمها جميعاً لأنها متماثلة من حيث قابليتها للفناء. ولكن
التفصيل في عرض الفناء ومعلوم أن كل حي يموت؟ يقول ابن المرتضى مختتماً قوله في فناء الجواه
الفناء والموت لم يحسن التكليف إذ لو اقترن كل حسن بثواب وكل قبيح بعقاب لكان العبد ملج
توسط الفناء أو مجرد الموت بين حياتين إحداهما تكليف والأخرى حساب ليكون أقوى من مجرد ال
منع الإلجاء[332].

أما الإعادة يوم البعث وأما السؤال: هل إعادة عين ما كان أم مثل ما كان؟ فقد اقتضى ذلك البحث
الحياة، إنها عند النظام الروح المشابكة للجسم، وعند معمر عين من الأعيان، وعند هشام الفوطي
يتجزأ محله القلب.

والحياة معنى زائد على صحة البدن واعتدال المزاج، ومعنى مختلف عن القدرة ففي شحمة الأذن
قدرة، ومعنى مختلف أيضاً عن الحركة إذ الحركة انتقال، وإنما تفتقر الحياة إلى البنية كما تفتقر إلى ا

وهل تحتاج إعادة الحياة إلى كل البنية؟ لم يجعل العلاف الشعر والأظافر من جملة الأشياء ال
عليها اسم الإنسان ولم يجعلها أبو هاشم من جملة الحياة ولكن من ناحية أخرى يستطيع الكائن
يحيى دون بعض الأعضاء، غير أن ذلك لا يعني أن يكون البعث لما به فقط تكون الحياة وإنما إعاد
التي بها كان الكائن الحي، وتعاد الحياة بعينها في رأي أبي هاشم، وقال أبو علي وأبو القاسم بل على ال
مات عليها، وذهب القاضي إلى أن الحي هو الجواهر ولا مدخل للأعراض، ويتابع ابن المرتضى أبا
أن الإعادة لعين ما كان لا لمثل ما كان وإلا لكان المعاد غير المعدوم.

بقي سؤال: هل يصح أن تكون أجزاء زيد هي نفسها أجزاء لعمرو[333]، فكيف يكون البعث لكل منه
كان أحدهما طائعاً والآخر عاصياً وقد اختلطت الأجزاء بل واتحدت، فكيف السبيل إلى ثواب
وعقاب الآخر؟

ذهبت البهشمية إلى أن أجزاء زيد لا يصح أن تكون هي بعينها أجزاء لعمرو، وذهب عباد إلى جواز ذ
ويبدو أن أصحاب الرأي الأول يتصورون استحالة إعادتهما متمايزين إذ قيل باتحاد الأجزاء، كما أن
الرأي الثاني أن ذلك في مقدور الله.

هكذا تتضح المقاصد الدينية من البحث في الجوهر والعرض وحقيقة الحياة.

2 – الجسم:

الجسم مركب من جواهر، قال ضرار والنجار: بل من أعراض، قلنا لعل الخلاف في العبارة، الجواهر لا يصح خلافاً للنظام، إذ التميز مانع من حصول التميزين معاً في حيز أحدهما، ولا يج الجوهر صفات الجسم كالقادرية إذ تفتقر إلى البنية بدليل بطلان القادرية عند تفرق البنية.

ولا يستند الجوهر في وجوده إلى تصور لمادة بها تتماثل الأجسام ثم بالصور تتمايز خلافاً ل القائلين بالهيولى وقدم المادة.

والجسم حال حدوثه كائن ليس بمتحرك ولا ساكن، وذهب النظام إلى أنه متحرك حركة اعتماد بشر إلى أنه ساكن، وذهب العلاف إلى أنه لا يجوز حركته قلنا: الحركة انتقال وليس الجسم والسكون لبث وليس بلابث في الابتداء.

والأرض كروية عند أبي هاشم والقاضي، قال أبو علي: بل مسطحة، وقال الحاكم الجشمي: لا د القطع بكرويتها إلا بالسمع، قلنا: بل لهم إلى كرويتها طريق عقلي تحقيقه في علم الفلك[334].

في الجسم أعراض هي غيره، والعرض هو ما يعرض في الجسم ولا يبقى، وقد جعلته الأشعرية لا يبق وعرفته الكرامية بأنه ما يقوم بنفسه، وعند النظام لا عرض إلا الحركة.

وذهب النظام والقاضي والأشاعرة إلى أن لا شيء من العرض يبقى، وذهبت الكرامية إلى أن كا وذهب أكثر البصرية إلى أن بعضها تبقى وبعضها لا تبقى، فالباقي اللون والطعم والرائحة والحرارة واليبوسة والاعتماد والكون والتأليف والحياة والقدرة، أما غير الباقي فهو الصوت والألم والنظر والنفرة، وأضاف أكثر أصحابنا النوم.

واتفق أصحابنا من الجبائية على أن الجسم والفناء واللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة ، واليبوسة والحياة والقدرة والشهوة والنفرة لا يقدر عليها إلا الله تعالى وهي اثنا عشر غير الجسم، الصوت والكون والاعتقاد والظن والألم والاعتماد والإرادة والكراهة والنظر والتأليف فمقدورة لنا، عند أبي علي غير مقدور وعند أبي القاسم مقدور.

يهدف هذا التمييز إلى تحديد مجالي قدرة كل من الله والإنسان، وذلك متفرع عن البحث في ح الإنسان، إذ ينفي المعتزلة والزيدية أن يكون الفعل الواحد مقدوراً لقدرتين أو قادرين، يقول ابن المرتـ يصح تعلق قدرتين بمقدور واحد خلافاً للمجبرة وإلا لصح أن يريده أحدهما ويكره الآخر فيستلـ موجوداً معدوماً، فإن طابق مراد أحدهما اقتضى عدم تعلق قدرة الآخر به وهو المطلوب.

إن القديم تعالى قادر على جميع أجناس المقدورات ومن كل جنس في كل وقت على ما يتناهى يقال قادر على أعيانها لإحالة مقدور بين قادرين[336].

وكل عرض يحتاج إلى محل وكذلك الفناء، ثم منها ما يفتقر إلى المحل فقط كالرطوبة واليبوسة و والمدركات، ومنها ما يحتاج إلى أمر سوى المحل كالحياة والقدرة والعلم والظن إذ يفتقر إلى بينة مخـ

ومن العرض ما يوجب صفة لمحله كالكون، ومنه ما يحمل عليه غيره كالقدرة والعلم تحملان على
ومنها ما يختص بالقلب كالعلم.

واجتماع المختلف في المحل الواحد جايز اتفاقاً، والمتضاد ممتنع اتفاقاً، جايز اجتماع الرطوبة والب
الحرارة والبرودة على سبيل كون إحداهما عند النظام إذ أكره الله المتضادات على الاجتماع ومع
كون اللون سواداً بياضاً اتفاقاً إلا أن ذلك يصح من الله عند أبي علي، وأنكر ذلك ابنه أبو هاشم إذ ا
يصحح المستحيل (أي قدرة الله لا تتعلق بالمستحيل).

ظاهر أن الحديث في الأعراض أدى إلى تساؤلين: هل يجوز أن يوصف الله بالقدرة على الج
المتناقضات، وهل يصح أن يوصف بالقدرة على إيجاد المستحيل؟ أجاز النظام القدرة على الـ
المختلفات أو المتضادات لا المتناقضات تماماً كقدرته تعالى على أن يخرج الضد من الضد: الـ
الموت أما المعارضون فلم يفهموا الأمر إلا وفقاً لقواعد المنطق الصوري من استحالة الجمع بين الض

سؤال آخر: هل يجوز أن يخلق الله للأكمه العلم بتفصيل الألوان شأنه شأن المبصر وهو كفيف
ذلك أبو علي والقاضي ووافقهما ابن المرتضى ومنع ذلك أبو هاشم إلا أن يجعل الله الأكمه مبصراً.

والطعوم والروائح كالألوان في جواز البقاء، وهي تختلف عن الألوان في أنه لا مختلف فيها بل
فالطعوم أربعة: حلاوة وحموضة ومرارة وملوحة، أما الروائح فلا تنحصر ولا تقترن بالمحل اقتران
بالغسل وإنما تضاف إليه.

والطعوم والروائح من فعل الله ومقدور له عند البصرية والزيدية غير أن البغدادية قد ذهبت إلى
تتولد من عقل الإنسان.

والصوت بدوره عرض، قال النظام: بل هو جوهر، قلنا إذن لتحيز ولكان باقياً، ولكن الصوت لا يبق
للكرامية، ويوجد الصوت مقدوراً للإنسان متولداً من اللسان والهواء.

وللحديث عن الصوت بدوره جانبه الديني، أنه إذا كان الصوت لا يبقى فكيف يوصف القرآن الم
ألسنتنا بأنه غير باق أو أنه فان مع أن الله قد حفظ الذكر الذي أنزله، إنه لتحاشي القول بأن التلا
ذهب الجعفران وأبو هاشم إلى أنه كما ينسب الشعر إلى منشده مجازاً بينما منشده غيره فالتلاوة غي
التلاوة صوت عارض بينما المتلو كلام الله، وعارض ذلك أبو علي فقال إن الذي نتلوه هو نفس
سبحانه يوجد مع الصوت حال التلاوة كما أن المكتوب في المصاحف هو نفس كلامه، قلنا: الـ
الكتابة إذ الكلام مسموع بينما الكتابة مقروءة فافترقا.

والحديث عن القراءة والكتابة يثير الحديث عن منشأ اللغة فذهب أبو هاشم إلى أن ابتداء اللغات
أي أن دلالة اللفظ على المعنى اصطلاح اتفق أصحاب اللسان الواحد عليه، بينما ذهب أبو
والأشعري وابن فورك إلى أنها توقيف لقوله تعالى: [البقرة: 31] إذ علمه سبحانه دلالة الأس

المسميات، وذهب الأسفراييني إلى أن بعضها مواضعة وبعضها توقيف، قلنا: لا يفهم خطاب إلا ب
مواضعه.

تعقيب:

هذا علم من أعلام المعتزلة بين الزيدية أو من أعلام الزيدية بين المعتزلة، إنه في الفقه زيدي وفي
معتزلي – باستثناء الإمامة ومع سعة اطلاعه وغزارة علمه فإني أقول فيه ما سبق أن قلته في الر
الأشاعرة، أن أولئك الأعلام الذين يظهرون كفلتات في زمن تجاوزت فيه الحضارة دور الشباب
الحضارة الإسلامية زمن ابن المرتضى كانت في دور الشيخوخة لا مجرد تجاوز الشباب – إن أولئك
إنما تغلب عليهم الخبرة على الأصالة، إنه عالم موسوعي يتقن علوم العصر ولكنه في أكثره غير م
أصيل، ذلك لأنه يمثل حضارة أفقية لا رأسية، فيها كل شيء وليس فيها من الجديد شيء، وكما لو
المرتضى على بينة من نفسه ومن ثم قام في عرضه للموضوعات بعرض آراء السابقين، من الموافقة
تجد بعد ذلك رأي متوارياً على استحياء بل يقف شامخاً إلى جوار هؤلاء، وإن حللت آراءه تجدها ر
أغلبها إلى الحاكم الجشمي – وقد بخسه ابن المرتضى حقه فلم يذكره كثيراً – ثم إلى أبي هاشم وأبي
الكعبي.

وابن المرتضى بعد ذلك في الإمامة زيدي لم يفارق المعتزلة، وفي سائر الأصول معتزلي ولكنه في الآ
سني أو بالأحرى أكثر ميلاً إلى أهل السنة منه إلى شيعته من الزيدية.

الباب الخامس
التيّار الزيدي المعارض للمعتزلة

الفصل الأول
حميدان بن يحيى بن حميدان
(؟ - 656 هـ)
(وافقناهم (أي المعتزلة) في الأصول ولم يوافقونا في الإمامة فعلام الاتفاق؟)
حميدان بن يحيى

تمهيد:

الرأي الذائع عن الزيدية أنهم مشايعون للمعتزلة في أصول الدين، ولكن المعتزلة لا تشايع الزيدية في والإمامة عند الزيدية بل عند الشيعة بعامة من أصول الدين بل إنها من أهم المسائل، كثرة من المع الإمامة بالعقد والاختيار لا بالنص ولا بالدعوة أو الخروج، وشيخ المعتزلة واصل بن عطاء يرى الفريقين المتحاربين يوم الجمل على الخطأ لا بعينه، وبذلك أجاز الخطأ على الإمام علي.

أريد أن أقول كان لا بد من أن يثير موقف المعتزلة من الإمامة ثائرة بعض الزيدية وأن يثبتوا الزيدية عن المعتزلة في أصول الدين بل مخالفتهم لهم في كثير من مسائله.

والإمام حميدان بن يحيى بن حميدان الذي ينتهي نسبه إلى القاسم الرسي ثم إلى الحسن بن علي طالب[337] رفع راية التمرد على المعتزلة مبيناً مخالفة أئمة الزيدية لأقوالهم متهماً إياهم بسلوك الفلاسفة في الجدال فخالفوا أدلة الهدى بمغاليط الضلال، وأنهم سموا أنفسهم أهل العدل و وتظاهروا بذم الجهل والتقليد فاغتر بهم أغمار الأمة وصدورهم عن التمسك بعلوم الأئمة، وأنه ق من جمع بين التشيع والاعتزال إذ تزعم المعتزلة أن الأئمة قد انصرفوا عن دقائق النظر في أصول الدين بمجملها مشتغلين بالجهاد، وهذا زعم كاذب، كيف وقد أمر الله بالرجوع إليهم ورد ما اختلف فيه إ طلب مودتهم وحكم في الصلاة بالصلاة عليهم[338].

وقد اتخذ حميدان بن يحيى منهجاً انفرد به في عرض مسائل أصول الدين، إذ يرى أن جملة الكلام خمسة مواضع:

1 – في ذكر جملة من مقدمات البلوى التي ينبني عليها الكلام في علوم الدين.

2 – في مسائل الإمامة لكونها أول ما وقع فيه الاختلاف بين الأمة.

3 – في الصانع وما يستحقه من الصفات لذاته أو لفعله.

4 – في العالم وصفات ذواته وذكر فنائه.

5 – في ذكرى جملة من أصول مغالط المعتزلة التي أوهموا بها العامة[339].

آراؤه الكلامية:

أولاً: في الابتلاء:

1 – في أن الإنسان المكلف مبتلى بأنواع من البلوى وحكمة الله في ذلك:

كل عاقل مبتلى بضروب من البلوى ولذلك سمي مكلفاً، قال تعالى: ﭽ ﯦ ﯧ ئا ئا ئە ئە ئو
[الإنسان: 2] وقال: [الملك: 2] وقال: [الأنبياء: 35] وقال في بلوى المفاضلة: [الأنعام: 165].

ووجه الحكمة في الابتلاء ما أخبر عنه سبحانه من التمييز بين المطيعين والعاصين بما يظهر عند الا
أسرارهم، لأنه سبحانه لحكمته لا يعذب على ما يعلم من معاصي العباد قبل ظهورها، ولا يكون ظ
بالامتحان، قال تعالى: [العنكبوت: 2] وقال عز وجل: [آل عمران: 179].

لقد امتحن الله ملائكته بالسجود لآدم فسجدوا إلا إبليس، وامتحن أصحاب طالوت بتحريم الن
النهر فشربوا منه إلا قليلاً منهم، وامتحن أصحاب القرية بتحريم صيد السبت، وامتحن قوم موسى
عنهم بعد أن استخلف هارون فيهم، وأشباه ذلك مما يدل على أنه سبحانه يمتحن أهل كل عص
القيامة بما يميز بينهم بعد أن يقيم الحجة عليهم، ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حيّ عن بينة.

ولذلك قرن سبحانه وجوب طاعته رسوله أولي الأمر القائمين مقام الرسول وأمر برد ما أشكل أ
إليهم كما أمر نبيه أن يعرف الأمة بهم، يقول الإمام علي: ولم يخل الله سبحانه خلقه من نبي مرسل
منزل وحجة لازمة ومحجة قائمة.

2 – في البلوى باختلاف طرق العلم:

ووجه الحكمة في ابتلاء الإنسان باختلاف طرق العلم التمييز بين من يقف بعقله عند حده وما ف
وبين من يتعدى الحدود بوهمه ويتعاطى معرفة ما لا علم له به[340]:

أ – علم غيبي استأثر الله به أو خص ببعضه بعض عباده: إن من المعلومات ما لا طريق لكل الم
لبعضهم إلى معرفته سواء جملة أو تفصيلاً لكونها من الغيوب التي استأثر الله بعلمها أو خص بعض
قال تعالى: [آل عمران: 179].

ب – وعلم بديهي فطري: من المعلومات أن ما فطر الله العقول على معرفته ضرورة وهو على ال
ما يعد من خالف فيه مكابراً لعقله، بين صفتي القدم والحدوث أو كالجمع بين صفتي الوجو
باستحالة إثبات وسط بين النفي والإثبات أو الجمع والعدم[341].

ج – ومن المعلومات ما طريق معرفته درك الحواس وأمثلتها ظاهرة في الأجسام والأعراض.

د – ومنها ما طريق معرفته درك النفس نحو الفرح والغم.

هـ - ومنها ما طريق معرفته النظر العقلي والقياس الاستدلالي نحو الاستدلال بالصنع على والاستدلال بمعلوم النشأة الأولى على جواز ما سيكون من النشأة الأخرى [الواقعة: 62].

و – ومن المعلومات ما طريق معرفته خبر من يجب قبول خبره إما لحكمته (الله) أو لعصمته (لوجوب طاعته "الإمام"، وهذه الجملة تشتمل على الكتاب والسنة وإجماع الأئمة أو العترة وأق الأعصار فهم أولو الأمر الذين أوجب الله طاعتهم وطاعة رسوله.

3 – في ترتيب مصادر العلم حسب أولويتها:

العقل – الكتاب – السنة – الإجماع – الإمام:

أدلة العقل مقدمة على أدلة السمع بمعنى أنه لا يجوز القنوع بالتقليد في ما تجب معرفته بالع يحتج بالفرع على من ينكر الأصل، والضروري من المعقول مقدم على الاستدلال إذ لا يجوز التوصل والاستدلال لمخالفة البديهي، والكتاب مقدم على السنة، بمعنى أنه لا تجوز مخالفة محكم الكتاب تنسب إلى السنة، إذ يجب عرض ما اختلف فيه من السنة على محكم الكتاب، والسنة مقدمة على فلا يصح دعوى الإجماع في أمر يخالف محكم السنة، والإجماع مقدم على أقوال أولي الأمر، فلا ينسب إلى الأئمة الهادين ما يخالف الإجماع ثم أقوال الأئمة مقدمة على ما عداها، بمعنى أنه معارضة أقوال الأئمة بأقوال مخالفيهم.

قال الرسول عليه السلام: (من أخذ دينه عن التفكر في آلاء الله (1) والتدبر لكتابه (2)، والتفهم لس زالت الرواسي ولم يزل) وقال أيضاً: أنا مدينة العلم وعلي (4) بابها.

4 – في ذكر بعض مظاهر الابتلاء:

أ – هوى النفس:

لو أخلى الله العقول المركبة عن هوى النفس لما ظهر الفرق بين من حكم العقل على الهوى وبين الهوى على عقله، وقد سمى النبي جهادها الجهاد الأكبر، وقال أيضاً: إنما يؤتى الناس يوم القيامة م ثلاث: إما من شبهة في الدين ارتكبوها أو شهوة للذة آثروها، أو عصبية أعملوها. وقال كذلك: إني أخ أمتي أعمالاً ثلاثة: زلةَ عالم وحكمَ جائرٍ وهوًى متبعا.

ب – اشتمال القرآن على المحكم والمتشابه:

لو جعله الله ضرباً واحداً جلياً علمه مستمراً حكمه لم يظهر به الفرق بين المؤمنين بلسانه وق المؤمن بلسانه دون قلبه، ولو لم يظهر لما تميز بعد وفاة النبي عدو أئمة الهدى من وليهم، ذلك الأئمة يعارضون محكم الكتاب بزخرف التأويلات، هذا وقد مدح الله من اعترفوا بالعجز عن تأو يحيطوا به علماً وسمى تركهم التعمق في ما لم يكلفوا البحث عن كنهه رسوخاً.

ج – التخلية والتمكين لأعداء الحق:

وجه الحكمة في ذلك إظهار ما علم الله سبحانه من صبر الأنبياء والأئمة وأتباعهم، وكذلك إظهار الله من حسد أعدائهم وميلهم إلى متابعة أهوائهم يظاهرهم في ذلك أئمة الضلال وعلماء السوء.

د – وجوب الولاية والبراءة في الدين:

ينقسم الولاء إلى عام وخاص، العام وهو ما ذكره الله سبحانه من وجوب موالاة المؤمنين وال بعضهم لبعض، والخاص هو ما أوجب الله سبحانه عى المؤمنين من طاعة أولي الأمر منهم وتوقيرهم واقتفاء بآثارهم في الدين قولاً وعملاً واعتقاداً.

كذلك تنقسم البراءة إلى عام لكل عاص لله مع جواز نصحه والإحسان إليه إذا كان مسلماً، وإلى خ من حارب أئمة الهدى وظاهر على حربهم.

وأما كون التعبد بالولاء والبراء من جملة البلوى فلما فيه من وجوب إكراه النفس على بغض ومه أنست النفس إلى محبته من الآباء والأبناء والأخلاء، إذا كانوا محادين لله ولأوليائه، وإكراهها على ما المودة والموالاة لمن عاداهم.

والخلاف في معرفة الفرق بين ولي الله وعدوه، ومعرفة الفرق بينهما فرع على معرفة الفرق ب والباطل بصفاتهما وأدلتهما التي من عرفها لم يوال من تجب مباراته ولم يبار من تجب موالاته.

ومعرفة الفرق بين الحق والباطل فرع على معرفة الفرق بين أدلة العقل وما يعارضها من الشبه ال وبين محكم الكتاب والسنة وما يعارضهما من المتشابه ومن الآراء المبتدعة، وبمعرفة هذا الأص الجملة من مقدمات البلوى يعرف الفرق بين الحق والباطل كما يعرف أهل كل منهما، وبمعرفة يستعان على معرفة الابتلاء ووجه الحق والخروج منه بما أوجب الله سبحانه على الأمة طاعة من ج لهم بعد رسول الله ، وقد بينه لهم في حياته وعرفهم بوجوب موالاته، ومعاداة من نازعه ولا واسطة الهدى وإمام الضلال، ولا يجوز اعتقاد صحة إمامة كليهما مع التنازع ولا يجوز رفض كليهما لما في تجويز خروج الحق من أيدي جميع الأمة[342] .

ثانياً: في العقل والنفس والكلام في العلم:

1 – في العقل والنفس:

سبقت الإشارة إلى العقل كمصدر للعلم وإلى النفس كسبب للهدى، ومن ثم لزم تحديد مفهوم كل

قال أئمة العترة ومن وافقهم إن العقل من جملة الأعراض التي خلقها الله سبحانه وجعل محله الذ مثل حلول العقل فيه كمثل حلول البصر في العين، ولذلك قال الله سبحانه: [الحج: 46] كما قال 46]، والنفس بدورها تحل في القلب كما تحل حرارة النار في النار، ولذلك قيل إنها تقوى بالوس تقوى النار بالحطب.

ووجه الحكمة في خلق العقل هو كونه من أتم النعم وحجة من أبلغ الحجج وكونه هادياً إإ
النجاة[343].

ووجه الحكمة في مقارنة النفس للعقل هو ما أراد الله سبحانه في ذلك من الاختبار والامتحان.

هذا وقد ذهب الفلاسفة إلى أن العقل الأول من العقول العشرة هو أول منفعل من العلة الأ
وصفوها بأنها لا يصدر عنها إلا معلول واحد.

وذهب من جمع بين الفلاسفة والإسلام – يقصد الإسماعيلية – إلى أن العقل أول مخلوق وأورد
أن الله سبحانه لما خلق العقل قال له: أقبل، فأقبل، ثم قال له: أدبر فأدبر.

وذهب المعتزلة إلى أن العقل مجموع عشرة علوم ضرورية، وذلك تكلف منهم وتوهم لما لا طريق
معرفة ماهيته وكيفيته، والعلوم العقلية أكثر من عشرة.

ويعرف اختلاف العقل عن النفس في ستة أمور بعد الاشتراك في كون كل منهما عرضاً حالاً في القلـ

1 – الاختلاف في التسمية: وللعقل أسماء مترادفة كاللب والحجر. بينما لفظ النفس مشترك إذ ق
الإنسان في مثل قوله: [النحل: 111] ومنه ما يراد به الروح في مثل قوله: [الزمر: 42] ومنه ما يذكر
نسبت إلى الله [المائدة: 116].

2 – اختلافهما في وقت الوجود: إذ جعل الله وجود النفس ملازماً لأول وقت وجود الحياة، ذل
الكائن الحي من البشر مشتهياً ونافراً، والشهرة والنفرة من طباع النفوس التي فطرها الله سبحانه عل
تستحوذ على القلب وعلى الحواس في حال مغيب العقل المؤتمر عليها وعلى جميع الحواس.

3 – اختلاف صفاتهما: فمن صفات العقل كونه هادياً إلى الرشاد ومميزاً بين الصدق والكذب في
والحق والباطل في الاعتقاد، والخير والشر في عواقب الأعمال، أما النفس فأمارة بالسوء وموسوسة و
وداعية إلى مذموم الأخلاق نحو الجزع والهلع والشح والطيش.

4 – اختلافهما في النظر والاستدلال: فنظر العقل هو التفكر في الصنع من حيث هو حكمة ونع
نظر النفس ظن ووهم وتتبع لمواضع الشبه والمتشابه.

5 – اختلاف مادتهما: إذ العقل يستمد نوره من توفيق الله وتسديده، ولذلك قال تعالى: [محم
ويستمد العقل مادته من محكم الكتاب والسنة وعلوم أئمة الهدى، بينما تستمد النفس مادتها من
الشيطان ومن الشبه والمتشابه ومن علوم السوء ولذلك قال تعالى: [الأنعام. 112].

6 – اختلاف أحوال أتباعهما: ذلك لأن المتبع لعقله يقف عند حد قدره المتبع لهوى نفسه غ
عند حد عقله وإنما يتكبر على من هو أفضل منه ويحسده، قال تعالى: [البقرة: 87].

يعلم بهذه الفروق ضلال المعطلة والرافضة، ذلك أنهم اتبعوا أهواءهم وتجاوزوا حدود عقول
أقاموا كلامهم على الظن والتوهم لا على علم اليقين.

2 – الكلام في العلم:

الغرض من الكلام في العلم التنبيه على كثير من أغاليط المخالفين المتوهمين فيه، وفي معنى ال
أئمتنا أنه أبين من أن يفسر بغيره[344]، بينما ذهب الفلاسفة إلى أنه بثبوت صورة المعلوم في نفسر
وذلك مشتق من دعواهم أن لكل معلوم من الموجودات صورة ثابتة في ما لم يزل قبل وجوده، أما
فقولهم أن العلم هو الاعتقاد الذي يقتضي سكون نفس معتقده.

وينقسم العلم إلى صحيح وباطل، وينقسم الصحيح إلى علم غيب وعلم شهادة، وينقسم علم الش
علوم دين وعلوم دنيا، وتنقسم علوم الدين إلى معقول ومسموع، وينقسم المعقول إلى ضروري وا
وينقسم المسموع إلى تنزيل وتأويل وسنة واجتهاد.

وأما طرق العلم فمنها العلوم الضرورية التي جبل الله العقول وفطرها على معرفته ابتداء، نحو عل
بأحوال نفسه وتمييزه بين كثير مما ينفعه ويضره، والمغالط في هذه العلوم لا يقال له غالط ولا جا
يقال له مكابر ومتجاهل.

ومنها العلوم الاجتهادية التي جعل الله الخبرة والحواس طريق معرفتها.

ومن العلوم ما جعله الله طريقة النظر في الأدلة العقلية والاستدلال بما فطر في العقول من قدرة ع
المنظور فيه على ما غاب بطريقة القياس العقلي، والمخالف فيه يوصف بالغلط والجهل وكذلك ا
في العلوم الاجتهادية.

ومنها ما جعله الله سبحانه طريق معرفته خبر من يجب قبول خبره، إما لحكمته وهو الله أو لعص
النبي أو من شهد له النبي بالصدق نحو كافة الأمة (الإجماع) أو جماعة العترة (إجماع العترة)، وأما
طاعته وهو الإمام السابق إلى الخيرات، والمخالف لخبر الله أو النبي كافر بالإجماع، والمخالف ف
الأمة أو العترة مختلف في أمره والمخالف لخبر الإمام رافض وعاص لله ولرسوله.

كل من طلب علماً من غير هذه الطريقة فهو متوهم ومتظنن.

3 – في الفرق بين الحقائق الصحيحة والحقائق الباطلة:

يتطلب بيان الفرق بين الحقائق الصحيحة والحقائق الباطلة ذكر ما هي الحقيقة وكيف يمكن الت
كونها حقيقة، أما ماهية الحقيقة أو حقيقة الحقيقة فإن أريد بها اللفظ فهو كل لفظ جلي يكشف
لفظ خفي، والغلط في ذلك على أنواع:

أ – ما يصح في اللفظ دون المعنى، مثال لذلك غلط حين جعلوا المعدوم ثابتاً فيما لم يزل، اللفظ
في تعريفهم المعدوم بأنه الذي بموجود، والمعنى باطل في قولهم بثبوت المعدوم في ما لم يزل لأج
معلوماً.

ب – ما يصح في المعنى دون اللفظ، مثال ذلك غلط المعتزلة في الجسم إذ عرفوه بأنه جواهر مؤتلا
وعرضاً وعمقاً، أما صحة المعنى فلأن الجسم هو ما له طول وعرض وعمق، وأما كون اللفظ غير
فلأجل ذكرهم الجواهر إذ ليس للجوهر عندهم إلا حد واحد باعتباره أصغر أجزاء الجسم ثم هو يش
من المكان، وشغل الحيز والجهة لا يعقل إلا إذا كان للجوهر ستة جوانب، فتناقض تعريفهم للج
كونه حداً واحداً وبين كونه بالائتلاف مع غيره من الجواهر يكون الجسم.

ج – ما لا يصح في اللفظ أو في المعنى، إذ عرف المعتزلة الذات بأنها ما يصح العلم بها على انفراد
يستحيل عندهم وجود ذات منفردة عن صفاتها الأخص، فكأنهم قالوا يصح انفراد الذات عما
انفرادها عنه. كله تلبيس وتمويه وتدليس[345].

د – الغلو: ذلك أن الله قد ووهب الإنسان العقل وجعله في منزلة متوسطة بين طريقين مذمو
تفريط وإفراط، ومن أمثلة الغلو حين يتعدى الإنسان قدر نفسه فيدعي الربوبية أو النبوة أو الإماه
بنبي ولا إمام. ومن الغلو ما هو نحو الغير كغلو الصوفية والباطنية في مدحهم لكبرائهم ووصفهم إياه
يجوز إلا بالنسبة لله تعالى، ومنه الغلو في النظر والفكر نحو ادعاء الفلاسفة بعلم أحوال المبدأ ح
بالفيض وبترتيب العالم وعدد عقوله وأفلاكه وبأحوال المعاد حين زعموا أن الحشر للأرواح دون ا
وكغلو الأشاعرة في قولهم بإرادة الله خلق الكفر والمعاصي وكغلو الحنابلة في إثباتهم قدم القرآن
المعتزلة في ادعائهم معرفة الحكمة في أفعال الله عز وجل.

ثالثاً: الله: ذاته – صفاته – أفعاله:

1 – ذاته: [الشورى: 11].

ذهب العترة إلى أن قول القائل: (ذات الله) تفيد الإخبار عنه سبحانه على الجملة من غير توهم مث
مجانسة بينه وبين غيره، لا في الذاتية ولا في غيرها، وإذا لم يكن له مثل بطل أن يكون له مشارك سوا
أو في صفاته.

وزعمت المعتزلة أن لا فرق بين ذات الباري سبحانه وبين سائر الذوات في الذاتية لأجل الاشتراك ؛
وأنه سبحانه لا يفارق ما عداه من الذوات إلا بمزية خاصة له لا هي هو ولا هي غيره[346].

كذلك لا يجوز تصويبهم في تعريفهم لحقيقة الذات وأنها ما يصح العلم به والإخبار عنه بانف
احترزوا عن انفراد الذات فزعموا أن الذوات تعلم بها بانفرادها[347].

والذي يدل على صحة مذهب العترة وبطلان مذاهب المعتزلة أمور منها:

1 – قد ثبت بأدلة العقل والسمع أن الله سبحانه واحد ليس كمثله شيء، فلا يجوز توهمه ولا تد
قياسه ولا التفكر في ذاته، ولا يصح أن يجاب من سأل عن ذاته بمثل ما يجاب من سأل عن ذات غير

2 – أن المشاركة والجنس والفصل من خصائص أوصاف المحدثات التي لا يجوز إضافتها إلى الله وتعالى لما فيها من لزوم التشبيه، إن ذات الباري هي نفسه، ونفسه هي هو، ولا يجوز أن يوصف سب يشارك في نفسه لعدم الفرق بين المشاركة في الذاتية والمشاركة في النفسية.

3 – أنه لا فرق في اللغة بين المشاركة في الذاتية والمماثلة فيها[348]، وقد ثبت بالدليل أنه لا مثل له فكذلك يجب أن يكون لا مشارك له.

4 – لقد خالفوا بذلك الموحدين في معنى التوحيد كما خالفوا أهل المنطق في شروط التح مخالفتهم في معنى التوحيد فلأجل وصفهم الله سبحانه بالمشاركة والجنس والفضل الذي يدل عل وأما مخالفتهم في شروط التحديد فلأن من شرط الحد المركب من جنس وفصل عند المناطقة المحدود به جنساً يتنوع، وذات الباري سبحانه هي هو، وهو سبحانه واحد ليس بجنس ولا بنوع.

5 – ولا بد لكل ذات عند المعتزلة من صفة ذاتية أو صفات يستحيل خلوها عنها، وذلك ناقض لـ حد الذات أنه يصح العلم بها على انفرادها، لأن من أبين المناقضة وصف الذات بأنه يصح العلم عما يستحيل خلوها منه.

6 – ولو كان لفظ ؟ذات؟ جنساً فلا يجوز تحاشياً للتشبيه أن يقال: ذات لا كالذوات كما لا يجوز ذلك في شيء من أسماء الأجناس فلا يقال: محدث لا كالمحدثات وجسم لا كالأجسام فذلك تناقض

وإنما الحق في ذلك قول أمير المؤمنين كما ورد في خطبته المذكورة في نهج البلاغة: ليس لذاته تك لصفاته تجنيس، احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار.

وقد ضرب بعض الفلاسفة مثلاً على واحدية الله بالواحد العددي الذي يضاف إلى ما بعده ولا يـ ما قبله، وذلك ليجعلوا مرتبة العقل الأول كمرتبة الثاني بالنسبة إلى الواحد، ثم تسلسلوا حتى العقل الذي هو العقل الفعال.

وردنا عليهم أن وحدانية الله وحدانية ألوهية وربوبية ووحدانية في الملك والملكوت وليست واحدي لأن الواحد العددي يشبه سائر الآحاد كما أنه يتجزأ في نفسه وكل جزء منه مشابه لغيره، فضلاً عن بإضافة غيره إليه ويقل في جنب ما هو أكثر منه.

أما الأدلة على وحدانية سبحانه فهي:

لو كان له ثان لم يخل إما أن يكونا مجتمعين أو متفرقين، والاجتماع والافتراق من صفات المحدثين

ولو كان له ثان لم يخل إما أن يتفقا ويتصالحا أو يختلفا ويتعارضا، والاتفاق يدل على العجز والحا عاجز أو محتاج فليس بإله، وإن تعارضا ثم يمتنع عن طريق التقدير أن يريد أحدهما فعل شيء وير منعه، فإن تكافأت قدرتهما دل ذلك على عجزهما، وإن نفذ مراد أحدهما دل على عجز الثاني فهو لـ

ولا يصح أن يقال بنفاذ مراد كليهما لما في ذلك من تجويز كون المراد موجوداً معدوماً في آن وا
تعالى [الأنبياء: 22].

2 – صفاته:

شيء موجود وواحد وقديم وقادر وعالم وسميع وبصير وعدل ومتكلم ومريد، شيء: تزعم الم
الباريء سبحانه مشارك لها في الشيئية ومخالف لها بصفة خاصة.

ويرى أئمة العترة أن الله سبحانه شيء لا كالأشياء وما كان بخلاف الأشياء كلها لم يجز وصفه بأ
لها ولا مشارك، ولا يجوز أن تكون المشاركة في لفظ الاسم موجبة للمماثلة ولا للمشاركة إلا
المشتركون فيه متماثلين في ضرب من ضروب الكيفيات، والكيفية لا تكون إلا للمحدث، ومن هنا يعل
اسم يشترك فيه الخالق والمخلوق فهو عام وليس باسم جنس لاستحالة وصف الباري سبحانه
والنوع، أما أنه شيء فلأنه لا واسطة بين شيء ولا شيء، فإذا لم يكن الله لا شيء فقد وجب أ
"شيئاً"[350].

ويوصف الله بأنه موجود، ومذهب أئمة العترة أنه سبحانه موجود لا في مكان ولا في زمان ولا به
بينما زعم المعتزلة أن وجود الباري أمر زائد على ذاته ليس بشيء ولا لا شيء.

القدم والأزلية: ومن المعتزلة من يفرق بين القديم والأزلي فيشارك بين الله سبحانه وبين ذوات ا
الأزلية دون القدم وفي الثبوت دون الوجود[351].

أما مذهب العترة فإنه قد يجوز أن يوصف المخلوق بالقدم بمعنى تقادم وقت وجوده على وق
غيره قال تعالى: [يس: 39]، ولكن لا يجوز أن يوصف بالأزلية غير الله، وإذا كان الوصف بالأزل خا
سبحانه بطل قول المعتزلة بالمشاركة فيه[352].

ومذهب العترة عليهم السلام أن وصف الباري سبحانه بأنه قادر وعالم وحي ونحو ذلك مما
الوصف به أزلاً وأبداً، ولا يدل هذا الوصف على إثبات صفات لذاته زائدة عليها، وأن معنى إضا
كمعنى إضافة وجهه ونفسه إليه، وذلك لأنه يستحيل عدهم واسطة بين وصفه وذاته كما يستحي
وصف له.

وقد وافق المعتزلة أئمة العترة على أن الباري سبحانه حي لا بحياة قادر لا بقدرة عالم لا بعلم،
ابتدعوا القول إن الله سبحانه صفة أخص زائدة على ذاته أوجبوا بموجبها كون الباري سبحانه -
عالماً فإن تلك الصفة ومقتضياتها أمور ثابتة[353].

والذي يدل على بطلان مذهب المعتزلة أنه كما لا يجوز أن يكون قادراً لأجل قدرة أوجبت كو
فكذلك أن يكون قادراً لأجل أمر اقتضى كونه قادراً لعدم الفرق بين موجب اسمه علة وموجب
مقتضى[354].

وما أداهم إلى ذلك إلا الخوض في ما نهوا عنه، لقد أمروا أن يتفكروا في صنعه ونهوا عن الخوض فإن من تفكر في ذاته ألحد.

وقد تناقضت أقوالهم بإثباتهم لأمور متوسطة بين النفي والإثبات نحو قولهم، لا شيء ولا لا شيء.

أما عقيدتنا فكما وضحها أمير المؤمنين: باينهم بصفته رباً كما باينوه بحدوثهم خلقاً، فمن وص شبهه ومن لم يصفه فقد نفاه، وصفته أنه سميع ولا صفة لسمعه.

وقال الهادي إلى الحق في كتاب الديانة: من زعم أن علمه وقدرته وسمعه وبصره صفات له لم يزل بها قبل أن يخلق وقبل أن يصفه بها أحد وقبل أن يصف هو بها نفسه بتلك الصفات، فلا يقال هي يقال هي غيره فقد قال منكراً من القول وزوراً.

وبصدد كونه سميعاً بصيراً لأئمة العترة رأي وسط بين تفريط المجسمة والمشبهة الذين أثبتوه سميعاً بسمع بصيراً ببصر، وبين إفراط المعتزلة الذين تجاوزوا حد العقل فأثبتوه سبحانه مدركاً للمس والمبصرات إذ كانت موجودة بإدراك متجدد زائد على كونه عالماً بها.

أما مذهب العترة فهو أنه سبحانه مدرك لكل مدرك، درك علم لا يعزب عنه منها شيء في ما لم يزا لا يزال، ولا يجوز توهمه ولا قياسه ولا التفكر في ذاته، دليل ذلك قول الإمام علي زين العابدين: بآلة بصير لا بأداة، وقول الإمام جعفر الصادق: سمي تعالى سميعاً بصيراً لأنه لا يخفى عليه شي الهادي في كتاب المسترشد: معنى هو عليم، والدليل على ذلك قوله تعالى: [الزخرف: 80] والس انطوت عليه الضمائر، فلا صوت في أسر يسمع وإنما يعلم، وقوله بصير بالعباد أي عالم محيط بك على سرائرهم.

3 – أفعاله:

والعدل مأخوذ من الاعتدال، واعتدال الشيء هو استواءُه واستقامته، وهو من أسماء الأضداد فية عن الحق إذا مال عنه، ويقال عدل في حكمه إذا حكم بالعدل.

أما مذهب العترة فهو أن الله سبحانه مكن المكلف بما جعل له وفيه من القدرة والعقل ليفعل ه لنفسه من فعل براً وفجوراً ابتلاء منه سبحانه، ولذلك يسمى الإنسان مكلفاً، وجميع ما يبتلي الله به ـ النقائص والآفات والأمراض لأجل حكمة ومصلحة.

وذهب أئمة العترة أيضاً إلى أن الله متكلم وأن كلامه سبحانه أوجده كما أوجد غيره من مخلوقاته، بينه وبين كلام المخلوقين إلا أنه أفصح وبكونه معجزاً.

وزعمت الأشعرية أن القرآن قديم وأن الله سبحانه متكلم في ما لم يزل، وذلك باطل لأن كل كَ محدث إذ الكلام فعل المتكلم.

والله سبحانه مريد لا بإرادة كما أنه سبحانه فاعل لا بحركة متكلم لا بآلة وقادر لا بقدرة لوجو سبحانه في ذلك بخلاف المخلوقين.

ومذهب المعتزلة أنه سبحانه مريد بإرادة مخلوقة، وأن إرادته سبحانه عرض موجود لا في محل.

وردنا عليهم أنه لا يعقل وجود عرض لا في محل لأن العرض لا بد أن يكون حالاً في غيره.

وذهب الأشاعرة إلى أنه مريد لذاته بإرادة قديمة، وردنا عليهم أن الإرادة ليست صفة ذات إذ لا تع الإرادة إرادة إلا إذا كانت فعلاً للمريد.

ثالثاً: في المسائل الطبيعية وفي العالم:

1 – الكلام في الجوهر والعرض والجسم:

مذهب العترة أن كل شيء يشغل الجهة ويحل العرض فيه فهو جسم، سواء أكان مما يدرك لكث يدرك لقتله أو للطافته.

أما مذهب المعتزلة فهو أن الجوهر أصغر أجزاء الجسم وأنه ليس بجسم وإنما هو جزء لا يت يشغل الحيز ويحل فيه العرض، وإذا ائتلفت الجواهر طولاً فهو خط، وإذا ائتلفت طولاً وعرضاً فه وإن ائتلفت طولاً وعرضاً وعمقاً فهو جسم.

وأقوالهم في ذلك بدعة في الدين لم يرد بها تعبد ولا دل على صحتها من السمع دليل، ولا أصل كتاب أو سنة فضلاً عن أنها خارجة عن حد العقل، إذ لا طريق لهم إلى معرفة الجواهر إلا التوهم ينقسم إليه الجسم، والتوهم خارج عن حد العقل، فعقول المكلفين قاصرة عن معرفة أجسام الملائ مما خلقه الله سبحانه فضلاً عن معرفة أصغر جسم أو أكبره، أما كون قولهم هذا متناقضاً فذلك قولهم إن الجوهر أقل الجسم وليس بجسم، والعرض يحل الجوهر وليس بجسم لأن حد ما يعلم الجسم جسماً جواز حلول العرض فيه، ولذلك يصح القول إن كل شيء حله العرض فهو جسم، قولهم: الجوهر يشغل الحيز وليس بجسم مع أن كل ما يشغل الجهة يشغل الحيز وما يشغل الجهة فهو جسم.

قال الحسين بن القاسم في كتابه نهج الحكمة: وقد أنزل الله تبارك اسمه كتاباً وأرسل رسولاً وركب ولم يعلم رسول الله أحداً من أمته جسماً ولا عرضاً ولا جوهراً ولا جزءاً ولا يتجزأ... ألا ترى أن الج هو عندهم واحد بنفسه لا يخلو من أن يكون لابثاً ساكناً أو متحركاً سائراً، فإن كان لابثاً فهو شيئ متعلق به وهو ثانيه، وإن كان متحركا فحركته متعلقة به وفيه، وإن كان لا يعرض إلا على إحدى الحركة أو السكون فله فوق وتحت الشيء غير فوقه، وفوقه غير تحته فهذان جزءان، وأيضاً ف وشمال فقد صار أربعة أجزاء لا شك في ذلك.

2 – في كيفية فناء ذوات العالم:

مذهب العترة أن الله سبحانه قادر على أن يفني من ذوات العالم ما شاء ويبقي ما شاء، والفناء ع
أضرب:

الضرب الأول: فناء الأوقات وسائر الأعراض، وفناؤها هو عدمها، والعدم ليس بشيء فيتوهم أو ي
بغير ما يرجح إلى النفي والبطلان.

تعقيب:

1 – الكلام في الجوهر والعرض والجسم من المسائل الطبيعية التي لا تتنافى مع الدين ومن ثم لا يع
فيها بدعة، على العكس لقد أراد المعتزلة بهذه الطريقة إثبات حدوث العالم ثم رتبوا على الحدود
الله.

2 – التوهم ليس خارجاً عن حد العقل إذ يستعين العقل لفهم كثير من الأمور أو تجريدها بالمخيل

3 – يختلف الجوهر عن الجسم عند المعتزلة في أنه لا تحل بالجوهر حال انفراده الأعراض من لو
ورائحة، هذا رأي مبدع النظرية أو الهذيل وإن كان قد خالفه في ذلك بعض المعتزلة فأثبتوا
للجواهر.

4 – الحركة أو السكون بالنسبة للجزء لا تجعل منه جزأين أو اثنين وكذلك الجهة.

والضرب الثاني: فناء الحيوانات والبشر وهو التفريق بين أرواحها وأجسامها بالموت.

والضرب الثالث فناء النبات والجماد وذلك بالتفريق بين مجموعها بالبلى والإحراق.

أما مذهب القائلين بالجوهر من المعتزلة فإن الفناء عندهم افتراق الجواهر، والله يفني الموجو
يوجد فيها عرضاً لا في محل هو الفناء، وقد منعوا قدرة الله على أن يفني بعض الجواهر دون بع
يفنيها دفعة واحدة فيفني العرض بعدها[355]، ولا واسطة عندهم بين البقاء والفناء.

وسئل الحسين بن القاسم عن الفناء فأجاب في كتاب نهج الحكمة: الفناء على وجهين: فناء الغي
عرض حادث في الجسم عند افتراقه وعند انخراقه، ألا ترى أنك لو ألقيت قطرة من دم في البحر
ولما شوهدت بعد فترة مع أنها موجودة في البحر غير أنها غابت وافترقت، وأما فناء البطلان ف
الأعراض، من ذلك بطلان الحركات[356].

3 – في حدوث العالم:

مذهب العترة أن العالم محدث أوجده الله من عدم وأن لا شيء مشارك لله في الأزلية والقدم إذ
شيء معه.

ومذهب الفلاسفة أن العقول العشرة قديمة وأن العالم قديم، أما ذواته وموجوداته فهي موجود
أزلاً.

أما المعتزلة فبقولهم بشيئية المعدوم وبتمييزهم بين الوجود والثبوت فقد قالوا بثبوت المعدومات وجودها، ويلزمهم بذلك القول بقدم أعيان العالم ووجودها في ما لم يزل، لقد اتخذوا مذهباً و مذهب العترة ومذهب الفلاسفة، ولو لم يقولوا بثبوت ذوات العالم في ما لم يزل[357] لكان ذلك د مذهب العترة، إذ أنه لا شيء في ما لم يزل إلا الله سبحانه، ولو قالوا بقدمها لكان ذلك لحوقاً الفلاسفة القائلين بقدم أعيان العالم ووجودها بالقوة في ما لم يزل.

وقد استند الفلاسفة في قولهم بقدم العالم إلى نظرية الهيولى والصورة وهي نظرية مفتعلة متكلفة لها من حس أو عقل.

4 – في الفرق بين الفاعل والعلة:

الفاعل الذي هو فاعل على الحقيقة هو كل حي قادر مختار إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل: ويص المكره على فعل بغير اختياره فاعلاً.

وجملة الفاعلين أربعة: الفاعل الأول هو الله الخالق الباري المصور المبدي المعيد الفاعل لما يري هو جميع أصول العالم وفروعه التي لا خالق لها إلا هو سبحانه خلافاً لمن أنكر ذلك من الملحدين.

والفاعل الثاني هو كل حي عاقل قادر متمكن لما ركب الله فيه من المقدرة والآلة والحركة ليختار من فعل واجب أو مستحب أو محظور أو مكروه أو مباح خلافاً للمجبرة.

والفاعل الثالث هو كل عاقل مكره على فعل ومسخر من غيره.

والفاعل الرابع هو كل حي غير عاقل، ذلك لأن جميع أصناف الحيوانات غير العاقلة لا توص مختارة، وإن كان بعضها ملهماً للتمييز بين ما ينفعها وما يضرها.

وهذا التقسيم مخالف لمذهب المجبرة لأن كل عاقل من الخلق عندهم مجبور على فعله، وأما ال القائلين بها من الفلاسفة فهي بخلاف جميع ما تقدم ذكره من أوصاف الفاعلين، لأن وجود معلولها مقترناً بها وتقدمها عليه إما تقدم بالرتبة دون الزمان أو تقدم بالرتبة والزمان.

والعلل عند الفلاسفة أربع: علة مادية وعلة صورية وعلة فاعلة وعلة غائية، وهو تقسيم لازم ع بالهيولي والصورة، أما وقد أنكرناها فلا يلزمنا هذا التقسيم، وإنما العلل عندنا على خمسة أضرب:

1 – ضرب يستعمله من له معرفة بالقياسات العقلية من الموحدين، مثاله: ما يعلم ضرورة من صناعة في الشاهد كالبناء والكتابة محتاجة إلى صانع لأجل كونها محدثة، فالمعلول حاجة المح صانع والعلة هي الصانع، ولذا وجب بالقياس العقلي أن يكون العالم محدثاً معلولاً وأن يكون محد هو الله سبحانه.

2 – والضرب الثاني يستعمله من له معرفة بالقياس الفقهي، فتحريم النبي بين الفضة متفاضل لأجل كونها جنساً موزوناً، فالجنس والوزن هما العلة ومعلولها تحريم البيع متفاضلاً ونسيئاً، فيقا

على البر بالبر، ولذا وجب عن طريق القياس الشرعي إجراء الحكم بذلك في كل ما شارك المنصوص العلة والحكم.

3 – والضرب الثالث يستعمله من له معرفة بوجه الحكمة إذا سئل عن حكمة فعل من أفعال الله، يقال: لم خلق الله العالم؟، فيرد عليه: لإظهار الحكمة، فإن قيل: ولم يظهر الحكمة؟، قيل له: لأن في العقل حسن، وفعل الحسن في العقل أولى من تركه، ولا يجب أن تعرف كل وجوه الحكمة الحكيم، إذ لا يجب عليه أن يعرف الناس بعلة كل فعل يفعله[358].

والضرب الرابع يستعمله كل واحد إذا سئل عن أمر لم فعله أو لم يفعله لأجل كذا صدقاً أو كذباً.

الضرب الخامس لتفسير مسائل في أصول الدين وقد يكون التفسير خطأ، كتعليل المشبهة الذي التشبيه، وكذلك علل المعتزلة والأشاعرة التي أثبتوا بها أحكاماً خارجة عن نطاق العقل، وكقول بالأحوال وأنها ليست بشيء ولا بشيء، وإثبات الأشاعرة لأزلية كلام الله.

وهذا يقتضي التمييز بين التعليل السليم والتعليل الخطأ، وقد سبقت الإشارة إلى عوامل الوقوع في الخطأ في اللفظ أو في المعنى دون اللفظ أو في الاثنين معاً أو ما سببه الغلو في الفكر.

تعقيب:

يحمد لحميدان بن يحيى هذا التقسيم للعلل مع ما استقر في أذهان الفلاسفة من تقسيم ربا أرسطو مرتبط بنظرية الهيولى والصورة، أما تقسيم حميدان فمستخلص من الفكر الإسلامي وطرق الا فيه.

رابعاً: في الإمامة[359]:

1 – مذهب العترة ومذهب المعتزلة:

أوجب الله في محكم كتابه وعلى لسان نبيه أن تكون الإمامة بعد وفاة النبي لعلي ثم للحسن ثم للح من بعدهم على الجملة لمن بلغ درجة السبق وجمع خصال الفضل من ولد الحسن والحسين خاص هم آل النبي وعترته وذريته الذين أوجب الله مودتهم واصطفاهم لإرث كتابه وسماهم أهل الذكر وأو وجعل طريق النجاة في طاعتهم.

أما مذهب المعتزلة فالنص عندهم بدعة، إذ لم يجعل الله الإمامة بعد النبي في واحد بعينه ولا في من قريش مخصوص، بل جعل الأمر في ذلك شورى بين الأمة ويعقدون ويختارون للأمة من اتفق رأ تقديمه [الشورى: 38] والإمام عندهم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي.

ومما يدل على صحة مذهب العترة نصوص الكتاب وما وافقها من الأخبار وأدلة العقل المستن الكتاب والسنة، هذا وقد أجمعت الأمة مع العترة على ثلاثة أمور:

1 – جواز الإمامة في آل البيت فلم تنكر ذلك فرقة من المسلمين.

2 – الأفضل أولى بالإمامة.

3 – صحة إمامة علي فترة خلافته.

بينما لا إجماع على رأي المعتزلة في البيعة أو في ترتيب الفضل أو في أحقية غير علي.

2 – في صحة مذهب العترة:

أما أدلة الكتاب فقوله تعالى: [القصص: 68]، وقوله: [الدخان: 32]، فالله هو الذي يختار و
ويجتبي لتبليغ رسالاته وإرث كتبه[360].

وآيات نزلت في علي: [المائدة: 55] وقد تصدق علي حال الركوع، وقوله تعالى: [الأحزاب: 23
وجعفر بن أبي طالب وعبيدة بن الحارث) (علي) [الأحزاب: 23]، وآية المباهلة، وقول الله أيضاً:
43][361]، وقوله عز وجل [362][النساء: 59] وقوله كذلك: [الأحزاب: 6].

ولا تكون الإمامة إلا لمن لم يتقدم إسلامه شرك[363] ولم يلبس إيمانه بظلم.

وأما أدلة الحديث في ما رواه الإمام الهادي إلى الحق: (من أمر بالمعروف ونهى عن المنكر من ذ
خليفة الله في أرضه وخليفة كتابه وخليفة رسوله)، وقد رواه الإمام المتوكل على الله أحمد بن س
كتابه الحكمة. وقول الرسول: (أهل بيتي أمان لأهل الأرض كما أن النجوم أمان لأهل السماء). وق
لعلي: (حبك إيمان وبغضك نفاق).

وأما أدلة العقل المستنبطة من أدلة الكتاب والسنة فقد ثبت في العقل وجوب شكر المنعم وا
فيجب شكره، ومن شكر الله أطاعه في ما أوجب من عبادته، وكيفية عبادته لا تعلم إلا بمعروف م
فلذلك علم وجوب بعثة الرسل إلى المكلفين، ولا فرق بين حاجتهم إلى من يقوم مقامه بعد وفاته
يعلم على الجملة وجوب نصب الأئمة في كل عصر يحتاج فيهم إليهم.

ومن أدلة العقل أيضاً أنه لا اختيار للمكلفين في الرسل، فكذلك فيمن يقوم مقامهم.

وقد ثبت أمر الله سبحانه للمؤمنين بطاعة أولي الأمر منهم أمراً مجملاً، فلو لم يبينه لهم لكان مخ
لما يفهم، ومكلفاً الكبراء والسادات الذين يوهمون أنهم أولو الأمر، وذلك مما لا تجوز نسبته إلى الله.

والمراد بنصب الإمام إصلاح أمور الأمة، ولا يصلح لذلك إلا من يعلم صلاحه ظاهراً وباطناً، وا
الغيوب التي لا يعلمها إلا الله سبحانه، فالله أعلم حيث يجعل رسالاته، والرسالات بعد موت الأنبياء
إلا مع من يقوم مقامهم من الأئمة.

ولو كان اختيار الأئمة موقوفاً على رأي الأمة مع اختلافهم لم يمتنع أن تختار كل فرقة إماماً فيقع ا
أو لا يختار أحد منهم فيقع الإهمال، أو يختار بعضهم دون بعض، فليس في ما احتجوا به من
للشورى ما يدل على أن اختيار بعض فرق الأمة أولى من اختيار غيرهم من سائر الفرق.

ولو كانت الإمامة لا تثبت إلا بالشورى والعقد والاختيار لما جاز لأبي بكر أن يجعلها في عمر شورى ولا جاز لعمر أن يجعلها في ستة مخصوصين.

3 – في صفة الإمام الذي تجب طاعته:

مذهب العترة ومن شايعهم أن من صفة من يستحق الإمامة من ولد الحسن والحسين عليهما ال يكون بالغاً في العلم إلى درجة السبق وهي الإحاطة بما يحتاج إلى معرفته من علمه بالكتاب والسنة من استنباط غامضهما، ولأن يكون من السخاء والقوة والزهد والورع وحسن التدبير ما يصلح لأجله من يعتمد عليه ويركن إليه ويوثق به لسد الثغور وتدبير الأمور وجمع كلمة المسلمين وأن يكو بالدليل اجتنابا للتفرق في الدين، خلافاً للمعتزلة ومن شايعهم فإنه يجوز عندهم أن يكون في رعية ا هو مثله في العلم أو أعلم منه قياساً على قلة علم أئمتهم.

وقال الإمام زيد بن علي عليهما السلام في صفة الإمام لا ينبغي لأحد منا أن يدعو إلى هذا الأمر حت فيه هذه الخلال: حتى يعلم التنزيل والتأويل والمحكم والمتشابه والناسخ والمنسوخ وعلم الحلال والسنة الناسخة ما كان قبلها... وحتى يعلم السيرة في أهل البغي والسيرة في أهل الشرك، ويكون جهاد عدو المؤمنين يدافع عنهم ويبذل نفسه لهم لا يسلمهم حذار دائرة عليه ولا يخالف فيهم ح هذه صفة من تجب طاعته من آل رسول الله.

وذكر القاسم بن إبراهيم (الرسي) في كتاب تثبيت الإمامة بعد أن ذكر ما خص الله به الأنبياء عليه من المعجز، وما خص به الأوصياء من مكنون العلم، وذكر بعد ذلك ما خص الله به الأئمة عليه فقال: ثم أبان الأئمة من بعدهم ودل الأمة فيهم على رشدهم بدليلين بينين وعلمين مضيئين لا اللبس أو التغليظ ولا زيغ شبهة تخليط... من القرابة للرسول وكمال الحكمة، وحق الحكمة درك الأحكام كلها:

وقال المرتضى بن الهادي إلى الحق في كتابه الرد على الروافض: وجرى الأمر في ولد النبي.. الص الصفوة. ولا يكون الصفوة إلا خير أهل زمانه أكثرهم احتراماً وأشدهم تعبداً وأطوعهم لله سبحانه بحلال الله وحرامه وأقومهم بحق الله وأزهدهم في الدنيا وأرغبهم في الآخرة وأشوقهم للآجلة، فه الإمام.

ويعارض المعتزلة أدلة العترة في خمس نقاط على الإجمال:

معارضة العترة في الأدلة القرآنية التي يستدلون بها على إمامة علي، وقولهم إنها مجملة تحتاج واختلفوا في تأويلها: مثال ما حكاه الحاكم الجشمي في كتاب تنبيه الغافلين على اختلافهم في تفسير 43]، منهم من قال أهل العلم بأخبار الأمم، ومنهم من قال أهل الكتاب، ومنهم من قال من آمن الكتاب، واختلفوا كذلك في تفسير [النساء: 83]، منهم من قال أمراء السرايا، ومنهم من قال العلماء

من قال الخلفاء الأربعة، ومنهم من قال المهاجرون والأنصار، ومنهم من قال الصحابة مما يدل ع
ليسوا أهلاً لتأويل الآيات وهداية العباد.

معارضتهم ما استدل به العترة من الأحاديث، فالمجمع عليه قالوا عنه إنه متأول كالآيات، وما ،
أخبار قالوا عنها أخبار آحاد لا توصل إلى العلم.

وردنا عليهم أن الذي يدل على صحة الخبر وعلى معناه كونه موافقا لمحكم الكتاب كما أمر النبي
أما إذا خالفوا في كونه محكماً فلا وجه للكلام معهم في الخبر لأنه فرع عن الحكم إلا على سبيل الإلزا
لهم قد ثبت مما تقدم ذكر بعضه من الأدلة أن العترة ورثة الكتاب وأهل النبي ورثته وأنهم لأجل ذ
الأمة بالكتاب والسنة.

معارضتهم الاستدلال بإجماع العترة في قولهم بحصر الإمامة فيهم والنصر على أئمتهم، فذلك
المعتزلة كمن يشهد لمصلحة نفسه.

والرد عليهم أن الله قد نفى عنهم الرجس في آية التطهير، والمقصود رجس المعاصي، فدل ذلك
يجمعون إلا على حق، ولا يشبه إجماع العترة بشهادة من يشهد لنفسه لكون إجماعهم منصوصاً
غيرهم.

معارضتهم لما أوجب الله من مودة العترة وتعظيمهم وتفضيلهم وذلك بغلوهم في مدح الصح
الجملة واستدلالهم على ذلك بروايتهم عن النبي أنه قال: (أصحابي كالنجوم فبأيهم اقتديتم اهتديتم).

والرد أن مدح الصحابة على الإطلاق بعد تفرقهم واختلافهم يؤدي إلى التباس الحق بالباطل
بالضلال.

أما قول الرسول: (العلماء ورثة الأنبياء)، فلا يقصد به علماء كل فرقة من الفرق مع اختلافهم
بعضهم، وإنما علماء الفرقة الناجية. من ذلك رسالة الإمام زيد إلى علماء الفرق فقد ورد فيها: عباد
الظالمين قد استحلوا دماءنا وأخافونا في ديارنا، وقد اتخذوا خذلانكم حجة علينا في ما كرهوه من
وفي ما سفهوه من حقنا، وفي ما أنكروه من فضلنا، عباد الله فأنتم شركاؤهم في دمائنا وأعوانهم على
فكل مال أنفقوه، وكل جمع جمعوه، وكل سيف شحذوه وكل عدل تركوه وكل جور ركبوه، وكل
أخفروها، وكل مسلم أذلوه، وكل كتاب نبذوه وكل حكم لله عطلوه، وكل عهد لله نقضوه، فأنتم ال
لهم على ذلك بالسكوت عما نهيتم عن السوء، عباد الله، إن الأحبار والرهبان في كل أمة مساءَ
استحفظوا عليه، فأعدوا جواباً لله عن سؤاله لكم.

هذه أجوبة للرد على اعتراضات المعتزلة على أدلة العترة بأحقيتهم للإمامة، غير أن بعض من -
التشيع والاعتزال زعموا أنهم لم يجدوا للأئمة في أصول الدين وأصول الفقه من العلم الذي وجد
المعتزلة في الدقة والكثرة والبيان، وأنهم لم يتبعوا المعتزلة إلا عن طريق النظر والاستدلال، ثم هم ،

بما نسبوه إلى الأئمة من تقصير في العلم أنهم اكتفوا بالمجمل من العلم لاشتغالهم بالجهاد، وا
المعتزلة شيوخ لكثر من الأئمة في العلم، وأن لفظة الاعتزال ما وردت في الكتاب والسنة إلا صفة م
خلاف المعتزلة في الإمامة هين إلى جنب ما وضعوا من العلوم في العدل والتوحيد.

أما الادّعاء بأن ليس للأئمة في الأصول مما لدى المعتزلة فإنهم لو دققوا في كتب الأئمة وعقلو
لتبين أن المعتزلة لم يتبعوا في أكثر الأحيان الكتاب والسنة وأنهم تجاوزوا العقل فأتوا بما لا يع
محالاً. أما توهمهم أنهم لو اكتفوا بعلوم الأئمة للزمهم التقليد فذلك غلط بين، لأن الأئمة لا يعلمون
إلا معقولاً بينة أدلته أو مسموعاً منصوصاً عليه أو ما يجب رده إليهم كما يجب رده إلى الرسول.

وأما الاعتذار عن تقصير الأئمة بأشغالهم بالجهاد فإن الجهاد بالسيف عند الأئمة فرع عن الجهاد ب

وأما القول بأن المعتزلة شيوخ لكثير من الأئمة في العلم فإن أرادوا بذلك الإيهام باحتجاج الأئمة إلى
في علوم الدين فذلك خلاف ما اقتضته أدلة الكتاب والسنة وانعقد عليه إجماع العترة، وإن أرادو
العترة من اعتزل فلو صح ذلك لما كان لهم في ذلك حجة إذ أخبر سبحانه أن من العترة من ه
لنفسه[364].

أما القول إن خلاف المعتزلة للزيدية في الإمامة هين إلى جنب أصولهم في العدل والتوحيد فإن الإ
الفروض المعينة التي يقبح الإخلال بها.

إن رأينا في المعتزلة هو ما قاله فيهم الناصر للحق الحسن الأطروش المعتزلة خاطئون في ما دق ع
يكلفوه كالخوض في ذاته وصفاته، وهم قد ضربوا لله الأمثال وقد قال تعالى: [النحل: 74]، وقد
الخلاف ولم يرضوا حتى تعدوا إلى الكلام في كل ما لا يعلمون ولا يدركون خلافاً لله ولرسوله
وتحريضاً وميناً (كذباً) ورمياً بعقولهم وحواسهم وراء غاياتها ونهاياتها تائهة مرتطمة في بحور الجها
غير مثال ولا دليل، فتكلموا في انقضاء نعيم أهل الجنة حتى تبرأ بعضهم من بعض (تبرأ المردار من
وقالوا بالأصلح واللطف والكمون والظهور وتجديد الأعراض والأجسام والجزء والطفرة وفي إرادة
علمه... تكلموا في دقيق الكلام وفي جليله بما لم يكلفوا[365].

تعقيب:

لم تفلح هذه الانتقادات على شدتها في أن تجعل من الفرقة الزيدية خصماً للمعتزلة خصومة الأشا
إذ سيظل دافع هذه الانتقادات مجرد مخالفة المعتزلة للزيدية في موضوع الإمامة.

على أن هذا التيار المعادي للمعتزلة قد أفلح في الكشف عن خطأ الظن بمشايعة الزيدية للمعتزلة
تامة في الأصول وإلا فإنه التقليد، وما أبعد الزيدية عن التقليد، فأياً كان احتضان الزيدية لفكر
وتراثهم فقد كان لهم استقلالهم في أصول الدين.

ومع أن حميدان بن يحيى قد تحامل على المعتزلة فشوه بعض أفكارهم – كنسبتهم إلى القول بأزل العالم لقولهم بشيئية المعدوم -، وعمم آراء فردية لبعض رجالهم لم يجمعوا عليها – كنظرية وتأويل السمع والبصر بمعنى زائد على العلم لأبي هاشم – ومع ذلك فقد نجح في الكشف عن أوجه بين المعتزلة والزيدية لا في مبحث الإمامة فحسب بل في مسائل أخرى في الإلهيات وسائر أصول ال ذلك:

* اقتصاد الزيدية في البحث في الإلهيات فلم يسرفوا إسراف المعتزلة في البحث في ذات الله.

* مع موافقة الزيدية للمعتزلة في مسألة غائية أفعال الله وأنها تهدف إلى حكمة فإنهم لم يسر أنفسهم إسراف المعتزلة في النظر في تعليل أفعال الله.

* لم يجد الزيدية مبرراً للخوض في تفصيلات دقيق الكلام لتعذر بيان صلتها بمسائل الدين، فلم المعتزلة في الكلام عن الجوهر الفرد والكمون والطفرة والمداخلة.

ومحاولة حميدان بن يحيى بيان تباين فكر الزيدية عن المعتزلة قد كشفت عن جانب من الأصالة أو بالأحرى في فكر الزيدية، فقد قدم لآرائه بالحديث عن أنواع البلوى ما لا نجده لدى فرقة أخرى استهلال له أهميته ما دام الإنسان مكلفاً ومبتلى، ثم قرن ذلك بالحديث عن اختلاف طرق العلم أنواع ابتلاء الله للإنسان وخاصة في ابتلائه بوجوب معرفة خبر من يجب معرفة خبره ويندرج الأئ هذا الوجوب، وحديثه عن العقل والنفس بدوره مبتكر أصيل، والطابع الزيدي واضح المعالم المسائل جميعاً.

وخلاصة القول لقد حاول حميدان أن يبرز الطابع الزيدي الخالص من آثار الاعتزال، وستظ المحاولة – بصرف النظر عن مدى النجاح فيها – مظهراً للفكر الزيدي الأصيل.

الباب السادس
الاتجاه الزّيدي المتفتّح على أهل السّنة
الفصل الأول
ابن الوزير "محمد بن إبراهيم"
775 – 840هـ

هو محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى بن المنصور بن محمد العفيف بن مفضل بن الحجاج بن يحيى بن القاسم بن يوسف الداعي إلى الله (المنصور بالله) بن أحمد (الناصر) بن الإمام الهادي إ يحيى بن الحسين، كنيته أبو عبد الله ولقبه عز الدين، ولد في رجب عام 775 بهجرة الظهراوين باليه يوم الثلاثاء 24 من المحرم عام 840.

نشأ في بيت علم كما عاصر مجموعة من كبار العلماء وبخاصة في المذهب الزيدي، أما أبوه فه الدين إبراهيم بن علي (ت: 782) وأما أخوه الذي تولى تعليمه فهو الهادي (ت: 882هـ) والاثنان علماء المذهب الزيدي[366].

عاصر مجموعة من كبار علماء المذهب الزيدي منهم الهادي بن يحيى والناصر بن أحمد بن الد أكبر مفكري الزيدية وأبعدهم أثراً في الفقه والكلام أحمد بن يحيى بن المرتضى، ومن معاصريه كذلل نفيس الدين بن سليمان العلوي، ومن أسرة الوزير السيد المرتضى بن علي ومحمد بن علي.

قرأ على أكابر مشايخ صنعاء وصعدة وسائر المدائن اليمنية وسافر إلى مكة طلباً لمزيد من الع شيوخه علي بن عبد الله بن أبي الخير وقاضي قضاة الشافعية بالحر المكي محمد بن عبد الله بن أ الذي طلب منه أن يقلد الإمام الشافعي فقال: لو كان يجوز لي التقليد لم أعدل عن تقليد جدي (يحيى بن الحسين) والقاسم (الرسي) إذ هما أولى بالتقليد من غيرهما[367]، ومن شيوخه أيضاً السيد محمد بن أبي القاسم الملقب بجمال الدين الذي تعرض لأهل السنة والأشاعرة والمحدثين بالنقد فلم يجد ابن الوزير في اختلاف المذهب مبرراً للتحامل، فألف كتابه الضخم (العواصم والقواصم عن سنة أبي القاسم محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم) في أربعة مجلدات واختصره (الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم)، يقول الشوكاني: ترسل عليه شيخه برسالة تدل ع إنصافه ومزيد تعصبه فرد عليه ابن الوزير بكتابه العواصم والقواصم، ولم يؤلف في هذه الديار مثله[368]، ويمثل الكتاب تحولاً هاماً بين علماء الزيدية في الانفتاح على مذهب أهل السنة وتقدير وبخاصة أهل السلف ورجال الحديث منهم إيثاراً منه للحق على تقليد أئمة مذهبه، وهو تحول س امتداداً لدى علماء الزيدية المتأخرين كالمقبلي والشوكاني. إنه يزاحم أئمة المذاهب الأربعة بعدهم م

المجتهدين ويزاحم أئمة الكلام – من الأشعرية والمعتزلة – في مقالاتهم ويتكلم في الحديث بكلا
المعتبرين مع إحاطته بحفظ غالب المتون ومعرفة رجال الأسانيد شخصاً وحالاً وزماناً ومكاناً، وت
جميع العلوم العقلية والنقلية إلى حد يقصر عنه الوصف، ومن رام أن يعرف حاله ومقدار علم
بمطالعة مصنفاته فإنها شاهد عدلٍ على علو طبته، فإنه يسرد في المسألة الواحدة من الوجوه ما ي
مطالعه ويعرفه بقصر باعه بالنسبة إلى علم هذا الإمام كما يفعل في العواصم والقواصم[369].

ولا شك في أن هذا التحول ليس مجافياً لروح المذهب الزيدي، إذ سبق لإمام المذهب الأول أن
الفقه مع أبي حنيفة كما أخذ العلم عمن يجوز الخطأ في الحرب على جده علي بن أبي طالب وأعني ب
بن عطاء، على العكس ربما كان التحامل المقيت من شيخه جمال الدين على أهل السنة والأشعرية و
لرجال الحديث وتشكيكه في بعض الأحاديث لأن رواته من أهل السنة فضلاً عن مبالغته في تمجيد
هو المتعارض مع روح المذهب الزيدي، على أن عوامل أخرى قد ساعدت على هذا التحول في ا
أهل السنة – أو بالأحرى السلف الصلح ورجال الحديث – إلى حد أن امتدحه ابن حجر العسقلاني بأ
مقبل على الاشتغال بالحديث شديد الميل إلى السنة بخلاف أهل بيته، وأهم هذه العوامل ما يأتي:

1 – إنه لم يقتصر في تلقي العلم على علماء المذهب الزيدي، وإنما أخذ عن علماء المذاهب
وبخاصة الشافعية.

2 – إنه كان قد اتجه في أول مرحلة من تلقي العلم إلى دراسة علم الكلام، ولكن العداوة والبغ
المتكلمين وتكفير الفرق بعضها بعضاً لم يصادف هوى في نفسه بل كان معارضا لمزاجه، فتحول إل
علوم القرآن والسنة، يصف حال نفسه بقوله: أول ما قرع سمعي ورسخ في طبعي وجوب النظر وال
من قلد في الاعتقاد كفر، فاستغرقت في ذلك باكورة علمي وما زلت أرى كل فرقة من المتكلمين تداو
مريضة وتقوي أجنحة مهيضة فلم أحصل على طائل وتمثلت بقول القائل:

كل يداوي سقيماً من معائبه فمن لي بصحيح ما به سقم

فرجعت إلى كتاب الله وسنة رسوله، وقلت لا بد من أن تكون فيها براهين وردود على مخالفي
ويقول أيضاً: وقد رأيت مصنفي كتب المذاهب ينتصر فيها المصنف لمذهب واحد في القوي وا
والدقيق والجلي، ولم يسلك أحد منهم مسلك مصنفي كتب الإسلام – يقصد الفقه – التي تذ
مذاهب أهل الملة الإسلامية، ويقوي فيها ما قوته الدلائل البرهانية سواء كانت لقريب أو بعيد أو م
بغيض، وكتب العقائد أحق بسلوك هذا المسلك من كتب الفروع، أما كون الحق واحداً فصحيح،
يستلزم أن يكون الصواب في جميع المواضع المتفرقة قد اجتمع لبعض الفرق إلا ما حصل ي
الإجماعات القاطعة من الأئمة والعترة فيجب الترجيح له والنصرة فاستخرت الله تعالى وقصدت إح
السنة الميتة التي هي ترك المعصية[370].

والعبارة واضحة الدلالة على اتجاهه لا إلى ترك العصبية لمذهبه فحسب بل في التماس الحق حي
ولا يكون ذلك إلا بالتوفيق بين المذاهب الإسلامية ما دامت الحقيقة في المواضع المختلفة من
موزعة عليها وليست مجتمعة في واحد منها.

على أن ذلك لا يخرجه عن المذهب الزيدي، إذ يستدرك بعد أن جعل الحق متفرقاً في المواضع ا
بين المذاهب فيجعله في ما أجمع عليه الأئمة والعترة من أهل البيت.

وكان لا بد من أن يجر عليه هذا الاتجاه خصومة فكرية مع بعض أقرانه غير شيخه جمال الدين كـ
مع علي بن المؤيد، أما خصومته مع ابن المرتضى فلسبب سياسي، إذ آزر آل الوزير على ابن صلاح
طلب الإمامة بعد وفاة أبيه ضد ابن المرتضى حتى هزم وسجن وإن كان قد تشفع الهادي في إطلاق سـ

على أن ابن الوزير – بطبعه لم يكن ممن يشتط في خصوماته – سواء الفكرية أو السياسية – ،
يغلب عليه لين الطبع فيؤوب إلى المصلحة وينأى عن الخصومة الأمر الذي دفعه إلى أن يسلك إن
وإن في فعله طريقاً متميزاً: إذ آثر في القول أن يؤلف بين آراء المتكلمين كما آثر في الفعل في أخريات
يعتزل الناس ويؤثر الخلوة ويشتغل بالذكر والعبادة إلى أن مات[371].

وطابعه الفريد في الميل إلى أهل السنة دون خروج عن المذهب الزيدي وهو ما وصفه الشوكانـ
وكلامه لا يشبه كلام أهل عصره ولا كلام من بعده، بل هو نمط من كلام ابن حزم وابن تيمية (في ا
أهل السنة)، ويستدرك الشوكاني حتى لا يظن خروج عن المذهب وإنما في حدود الاجتهاد بالقول:
عداد أئمة الزيدية المجتهدين الذين لا يرفعون إلى التقليد رأساً ولا يشوبون دينهم بشيء من البد
يخلو أهل مذهب من المذاهب من شيء منها.

مؤلفاته:

1 – البرهان القاطع في إثبات الصانع وجميع ما جاءت به الشرائع ألفه في 801 هـ طبع بمصر 349.

2 – الحسام المشهور في الذب عن سيرة الإمام المنصور ألفه عام 805هـ دفاعاً عن الإمام علي بـ
الدين الذي لم يكن أهلاً للإمامة في نظر بعض علماء عصره (مخطوط بالجامع الكبير بصنعاء – مجـ
من ص 103 – 113).

3 – العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن ،
مجلدات رد فيه على شيخه جمال الدين بن أبي القاسم الذي كان قد هاجم الأشعرية والمحدثين، وفـ
ابن الوزير عن السنة وقد وصفه الشوكاني بأنه يشتمل على فرائد في أنواع العلوم لا توجد في ،
الكتب).

4 – تنقيح الأنظار في علم الآثار (في الحديث وفيه تعريف بفرق الزيدية) (مخطوط مجاميع 32
110 – 119 الجامع الكبير).

5 – الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم، جزءان في مجلد وهو مختصر العواصم والقوا
عام 811 هـ ونشرته إدارة الطباعة المنيرية بمصر.

6 – رياض الأبصار في ذكرى الأئمة الأقمار والعلماء الأبرار.

7 – التأديب الملكوتي.

8 – قواعد التفسير النبوي (مخطوط بالجامع الكبير بصنعاء – المكتبة الغربية مجاميع 96 من ص
100).

9 – قبول البشرى بالتيسير لليسرى (مخطوط بالجامع الكبير بصنعاء – المكتبة الغربية – مجاميع
ص 114 – 160).

10 – فتح الخالق في شرح مجمع الحقائق والرقائق (مخطوط بالجامع الكبير – مجاميع 11 من ص
91).

11 – مجمع الحقائق والرقائق في ممادح رب الخلائق.

12 – نصر الأعيان على شر العميان (في الرد على أبي العلاء المعري).

13 – رسالة في حصر آيات الأحكام الشرعية.

14 – أنيس الأكياس في فضل الإعراض عن الناس.

15 – ترجيح أساليب القرآن لأهل الإيمان على أساليب اليونان في أصول الأديان، نشر بالقاهرة 49

16 – تكملة ترجيح أساليب القرآن.

17 – كتاب الأمر بالعزلة في آخر الزمان (مخطوط بالجامع الكبير بصنعاء مجاميع من ص 52 – 3

18 – إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق في أصول التوحيد مطبعة الآداب
بمصر 1318هـ.

19 – ديوان شعر في التوسلات والرقائق وتقييد الشوارد العلمية.

آراؤه الكلامية:

أولاً: في نقد طريقة المتكلمين:

لقد رأيت مصنفي كتب المذاهب ينتصر فيها المصنف لمذهب واحد في القوي والضعيف، ول
أحد منهم مسلك مصنفي كتب الفقه التي تذكر فيها مذاهب أهل الملة الإسلامية، ويقوي فيها
الدلائل البرهانية سواء أكانت لقريب أم بعيد، لصديق أم بغيض، وكتب العقائد أحق بسلوك هذا الم
كتب الفروع، أما كون الحق واحداً فصحيح، ولكن لا يستلزم أن يكون الصواب في جميع المواضع
قد اجتمع لفرقة منها إلا ما حصل فيه إجماع من الأمة والعترة. وإن من أندر الأشياء أن يحرص المت
معرفة الحق في أقوال المخالفين.

والذي وسع دائرة المراء والضلال هو البحث عما لا يعلم والسعي في ما لا يدرك والاشتغال بالب
الدقائق التي لا طريق إلى معرفتها والسير في الطريق التي لا توصل إلى المطلوب. وليس طلب أي علم
ولا كل مطلوب بموجود.

إن المحتاج إليه من المعارف االإسلامية في الأصول سبعة أمور كلها فطرية جلية وهي:

1 – إثبات العلوم الضرورية التي ينبني الإسلام على ثبوتها.

2 – ثبوت الرب عز وجل.

3 – توحيده سبحانه وتعالى.

4 – كماله بأسمائه.

5 – ثبوت النبوات.

6 – الإيمان بجميع الأنبياء وعدم التفريق بينهم.

7 – ترك الابتداع في الدين بالزيادة على ما جاء به الأنبياء أو النقص عنه.

هذه الأمور السبعة تكفي العامي فإن تعرض فيها لشبهة قادحة تمكن من حلها عن طريق القرينة
ولكن ماذا فعل المتكلمون؟

1 – إنهم كثيراً ما استدلوا على المعارف الواضحة الجلية بأدلة دقيقة خفية، وقد تولد عن ذلك
كثيرة منها إيجاب ما لا يجب من الاستدلال، وتكفير من لا يعرف ذلك أو تأثيمه أو معاداته، مما
التفرقة التي نهى القرآن عنها، فضلاً عن تمكين أعداء الإسلام من التشكيك على المسلمين، من ذلك
البهاشمة في الاستدلال على وجود الله، إذ لم يستدلوا عليه بآثاره بل تشككوا في هذا الدليل مع أنه
مع الفطرة مستبدلين به دليلاً أخفى[372]. إن كثرة التعنت في النظر تؤدي إلى طلب تحصيل
والتشكيك فيه، وليس ذلك عن دقة هذه المباحث بل لأنه لا طريق إلى معرفتها، وقد نهى الله
بقوله ﭽ ئو ئۇ ئۆ ئۇ ئۆ ئۈ ئۈئج ﭼ[الإسراء: 36].

3 – والمفروض في الحوار الاتفاق على المقدمات وإلا لأدى إلى المراء الذي لا غناء فيه، ولكنهم
على مقدمات مختلف عليها فجاءت النتائج المستخلصة منها أشد اختلافاً. لقد أقحموا أنفسهم في
دقيقة ومباحث عميقة حول أحكام القدم ومتى يصح من الله إيجاد حوادث لا نهاية لها في الابتد
نهاية لها في الانتهاء، فعلى قدر ما في تلك القواعد من الشكوك والاحتمالات تعرف ضعف ما تفرع ع

3 – وأنهم تركوا الاعتماد في الوصول إلى الحق على كتاب الله وسنة رسوله، وإن تعرضهم لما تع
من محاورات دون اعتماد في تمييز حقها من باطلها على الكتاب قد أدى بهم إلى تكفير بعضهم بع
أدى ذلك إلى مفاسد في العلم ذاته منها جرأة الناظر على المخالفة خوف أن تلصق به تهمة الكفر
تعرضوا لما لا نفع فيه ولا جدوى منه مبتعدين في ذلك كله عن نصوص السمع.

4 – إن ما يحتاج إليه في الدين قسمان: قسم لم يختلف في حسنه مثل الحديث والتفسير والفقه و
عليه دون ما اختلف فيه من الزهد، هذا قسم لا نتعرض له لعدم الإشكال فيه، وقسم ثان مخ
اختلافاً تخاف مضرته في الآخرة. إن ما لا يجب شرعاً الخوض فيه مع عظم الخطر من الخوض فيه
صفحاً عنه، يقول الرسول عليه الصلاة والسلام: العلم ثلاثة وما سوى ذلك فهو فضل: آية محكمة
قائمة أو فريضة عادلة.

5 – والبدع على درجتين: بدع كبرى وأهلها هم الغلاة، وبدع صغرى لا تسلم منها طائفة من
المسلمين، ومنشأ معظم البدع راجع إلى أمرين: الزيادة في الدين وإثبات ما لم يذكره الله ورسوله من
الدين الواجبة، والنفي منه بنفي بعض ما ذكره الله تعالى ورسله وذلك بالتأويل بالباطل، ولهذين
الباطلين أصلان: عقلي وسمعي، أما الأصل العقلي فهو خوض المبتدعة في ما لا تدركه العقول من ا
التي أعرض عنها السلف، مع أن المفروض أن نتبع الجلي من المعقول والمنقول ونرد إليه الخفي
العقول، ننتفع بالجلي ونقف في ما دق وخفي، أما الأصل السمعي فهو اختلافهم في أمرين أحدهما في
المحكم والمتشابه والتميز بينهما ورد المتشابه إلى المحكم، وثانيهما: اختلافهم: هل يعلمون تأويل
ثم اختلافهم في تأويله على فرض أنهم قد عرفوا المتشابه.

من الزيادة في الدين أن يرفع المظنون في العقليات أو الشرعيات إلى مرتبة المعلوم، وأن يدخل ف
يكن على عهد رسول الله وعهد أصحابه مثل القول بأنه لا موجود إلا الله كقول الاتحادية[374]، وأنه
ولا قادر إلا الله كما هو قول الجبرية، وذلك من الغلو في الدين، وإنما وردت الشرائع بتوحيد الربو
ذلك تفرقة متفلسفة الصوفية بين الله وبين صفة "الأحدية" وابتداعهم أسماء مثل الحضرة
والحضرة الأحدية والحقيقة الإنسانية... ومن ذلك قول المعتزلة أن لله تعالى صفة لم ترد في كتاب ال
سنة رسوله ولا هي من أسمائه الحسنى ولا من مفهوماتها ولوازمها وهي الصفة الأخص عند
ويسمونها صفة المخالفة وأنها المؤثرة في سائر صفات الكمال الذاتية الأربع وهي كونه حياً قادراً عال
وبها تخالف ذات الله سائر الذوات[375]. ومن ذلك ما انفردت به الأشعرية من دوام وصف الله تعالى
ووجود ذلك في القدم والأبد وجعله مثل صفة العلم لا يجوز خلوه منه، وقد طعن الجويني في ذلك
الشرع بأن الله كلم موسى وأن الله متكلم، فما زاد على ذلك فبدعة في الدين أدى إلى التفرق المنهي ع

وسبب الزيادة في الدين تجويز خلو كتب الله وسنن رسله عن بيان بعض مهمات الدين اكتف
العقول لها بالنظر الدقيق مع أن الله يقول: [المائدة: 3] ويقول [الأنعام: 38] فلا يجوز أن تثبت
زيادة في الشريعة، فإن قيل إن العقل مختص ببيان العقليات مما لا يجب بيانه في الشرع فذلك مس
ما لا يضر التسليم به كعلم الحساب وعلوم العربية، أما ما يقع فيه الاختلال الكثير في الدين ويأثم
ولا يثاب المصيب فغير مسلم به، فما لم يبينه الله لا يعذب المخطئ فيه [الإسراء: 15]، ومما ي

تحريم الخوض في ذلك قوله تعالى: [الإسراء: 36]، وقد ورد في كتاب البيهقي (الأسماء والصفات)
عباس أنه لما كلم موسى ربه قال: اللهم أنت رب عظيم ولو شئت أن تطاع أُطِعْتَ ولو شئت أن لا تـ
عصيت وأنت تحب أن تطاع وأنت مع ذلك تعصى فكيف ذلك يا رب؟ فأوحى الله إليه لا أسأل ع
وهم يسألون[377]، ومما يدل كذلك على تحريم الخوض في ذلك إجماعهم على تحريم رمي بعضهم ب
كما ورد أحاديث كثيرة في النهي عن البدعة، ولو كان الدين يؤخذ بالنظر والكلام لكان المسلمون قب
والكلام غير عالمين ما هو دين الاسلام[378].

ومن الزيادة في الدين ما هو راجع إلى التقصير في علم السمع سواء في فهم معاني نصوصه أو كيفي
بين المتعارض فيقدمون العموم على الخصوص حتى ظنوا في بعض الأمور أن السمع ورد به وروداً ق
قطعياً بينما لم يرد به سمع أصلاً لا ضرورة ولا قطعاً ولا ظناً، بل إن أدلة كثيرة سمعية أو عقلية أ
تعارضها، لقد ظن الروافض والنواصب والخوارج[379] أن السمع ورد بعقائدهم فجحدوا كل ما خال
ولزم عن ذلك التكفير أو التفسق والتقنيط والتبري من كثير من أهل الإسلام، وهؤلاء لا دواء
اعتقادهم تقليد محض لأسلافهم إلا بأن يقبلوا على تعلم السمع وقراءة كتب الرجال والتواريخ والأس
ومن ثم كان خبط كثير من الناس في مسألة القرآن حتى اعتقد بعض المحدثين قدم التلاوة وجحد
صوت التالي مع اعترافه بحدوث التالي وحدوث لسانه، أما أنه كلام الله فذلك حق، ولكن لا بد من
بين التلاوة والمتلو أو بين الحكاية والمحكي، فالمتلو المحكي كلام الله بغير شك أما التلاوة والحكاية ف
ومن أنواع الزيادة في الدين الكذب فيه عمداً وخاصة من لم يكن من أئمة الحديث والسير والتواري
لذلك من دواء إلا اتقان هذا الفن والرسوخ فيه[380].

وأما النقص في الدين فمرجعه رد النصوص واعتبار حقائقها مجازاً من غير طريق قاطعة توجب
وأفحش ذلك وأشهره مذهب الباطنية في تأويل الأسماء الحسنى كلها ونفيها عن الله على سبيل
وتحقيق التوحيد بدعوى أن إطلاقها عليه يقتضي التشبيه، وبالغوا في ذلك حتى قالوا إنه لا يقال عنه
إنه موجود ولا إنه معدوم بل قالوا إنه لا يعبر عنه بالحروف[381].

ومن النقص ما ذهب إليه غلاة الأشعرية في نفي حكمة الله وغلاة المعتزلة في نفي كونه سمي
وإيجاب تأويلها بالعليم، وما ذهب إليه غلاة الفريقين في حقيقة الرحمن الرحيم وما في معناها من
والودود وأرحم الراحمين واعتبارها مجازاً ونسبة الرحمة إلى الله كنسبة الانقضاض إلى الجدار في قو
[الكهف: 77] أو كنسبة الجناح إلى الذل في قوله عز وجل: [الإسراء: 24] لقد ظنوا في ذلك تنزيهاً لا
الله قد امتدح نفسه بصفات الرحمن الرحيم الحكيم السميع البصير، ولو أن الجهمية والمعطل
مسلك السلف في الإيمان بهذه الصفات لكان خيراً لهم، ولكنهم طلبوا العلم من غير مظانه بل طل
يعلمون، لقد ظنوا أن كل صفة يوصف بها الرب ويوصف بها العبد فإنها تطلق على الرب مجازاً وع

حقيقة، مع أنه إذا وصف بها الرب فإنما يوصف بها على أتم وصف مجردة عن جميع النقائض
يوصف العبد بها وهي محفوفة بالنقص، بهذا فسر السلف نفي التشبيه ولم يفسروه بنفي الصفات
كما صنعت الباطنية والمتفلسفة. إن أسماء الله الحسنى من المعلوم تمدحه بها في جميع كتبه
الإيمان بشيء منها مجازاً إلا أن يصح في ذلك إجماع قاطع، كذلك القول في المحبة والخلة[382] فالله
بها منزه عن نقائصها مثل تنزيهه عن نقائص علم المخلوقين وإرادتهم في العليم المريد، وإن الجد
مريداً للانقضاض إلا مجازاً ولكن الله مريد على الحقيقة، وإن ورود المتشابه في القرآن معلوم لا ي
تفسيره بما يوجب أن يكون ظاهره باطلاً فغير صحيح، لقول الراسخين في العلم آمنا به كل من
ولذم الله الذين في قلوبهم زيغ إذ يتبعون ما تشابه منه.

إن التأويل المجازي لدى المعتزلة على نحو تأويل الزمخشري لقول الله: ﭽ ﯓ ﯔ ....ﯽ ﭼ [الإس
بأن الله يأمر بالفسق والمعاصي مجازاً لا حقيقة، وكذلك قول بعض الأشاعرة أن الله يحب المعاصي
لا مجازاً مما يتيح الفرصة للقرامطة وغيرهم من المتفلسفة أن يقولوا كذلك نقول نحن في الج
والنبوة إنها مجاز، ولا خلاف في كفر من آمن بالنبوات ونفاها حقيقة، ومن المعلوم أن أسماء الله
تمدحه بها سبحانه في جميع كتبه أجل وأعظم من جنته وناره وأنبيائه، فلا يكفي الإيمان بشيء من
كما لا ينفع إيمان الباطني والمتفلسف بالجنة والنار مجازاً، فلا طريق لسلامة المسلمين من
الشبهات والاعتراضات إلا الإيمان بجميع الصفات بما في ذلك ما أطلقه سبحانه وتعالى على ن
المحبة والخلة والرحمن كما وردت في الكتاب والسنة مع الإيمان بأنه تعالى [الشورى: 11]. وإنما
التشبيه في هذه الآية بتعظيم الأسماء وإثباتها مجردة عن لوازم مثلها في المخلوقين لا بنفسها ك
القرامطة[383].

وبصدد المحكم والمتشابه وقع المتكلمون في عدة أخطاء:

1 – دعواهم أن الراسخين في العلم- ويقصدون بذلك أنفسهم – يعلمون المحكم من المتشابه.

2 – اختلافهم في تمييز المحكم من المتشابه حتى أن ما تعده فرقة محكماً تعده المخالفة لها متشا

3 – التباس الأمر عليهم وخلطهم بين المتشابه وبين المجاز.

أما دعوى العلم بتأويل المتشابهات فمبني على ذكر الآية الشريفة الواردة في ذلك [آل عمران: 7]،
لدى أئمة أهل البيت كالإمام علي وزيد والقاسم والهادي وولده المرتضى وفي أمالي السيد أبي طالب
المؤيد بالله يحيى بن حمزة، ثبت لدى هؤلاء الإعلام من أئمة العترة الأكابر من الأوائل والأواخر أن ا
في العلم لا يعلمون تأويله، وأن (الواو) للاستئناف وأن الكلام قد تم عند قوله [آل عمران: 7]، وذلك
بن كعب وعائشة وعروة بن الزبير وطاووس وابن عباس والحسن وأكثر التابعين، وفي حرف أبي بر
[آل عمران: 7] وقال عمر بن عبد العزيز انتهى علم الراسخين إلى أن قالوا آمنا به كل من عند ربنا،

الأئمة يذهبون إلى أن الوقف عند قوله إلا الله هو المأثور عن أبي وابن مسعود وابن عباس. حة
ذهب مجاهد وطائفة معه إلى أن الراسخين يعلمون تأويله، ولكن لا منافاة بين القولين عند أهل
ذلك أن لفظ "تأويل" له ثلاثة معان ليس من بينها فهم المتكلمين للتأويل: الأول هو ترجيح المرجو
وهذا هو اصطلاح الأصوليين، والثاني: التأويل هو التفسير لقول يوسف لما سجد له أبواه وإخوته:
100] وهذا هو اصطلاح المفسرين لمعنى التأويل، والثالث: الحقيقة التي يؤول إليها الكلام لقول
[الأعراف: 53] فتأويل أخبار المعاد يعني وقوعها يوم القيامة[384].

فلو أن الراسخين في العلم يعلمون تأويل المتشابه فذلك لا يعني بحال إحالة الكلام إلى المجاز،
المجاز على الإطلاق من غير شرط ولا دليل لبطلت الفوائد المأخوذة من الكتاب والسنة بل لب
بعضنا لبعض، ثم إنهم لا يختلفون في معرفة المجاز من الحقيقة في أشعار الفصحاء وخطب ال
يلتبس عليهم الأمر في كلام من لا يصح الالتباس في كلامه، وما ذاك إلا لاعتبار كل فرقة في الآيات أ
لمجرد مخالفتها لمعتقدها ومن ثم جاء خلطهم في تحديد المحكم فيه [النساء: 82] ولكن المتكلم
في النظر ولم يقتصروا على القدر الكافي النافع المذكور في كتاب الله، ولو كان لكل مبتدع أن يحد
الكتاب على ما يوافق هواه لبطل كونه فرقاً بين الحق والباطل وقد ثبت أنه فرقان وأنه يقذف بال
على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق[385].

ولقد خلط المتكلمون بين ما هو مجاز وما هو متشابه، أما المجاز فله في البلاغة العربية قواعد و
لا بد فيه من إحدى قرائن ثلاث:

1 – قرينة عقلية: وهو ما يعلم المتخاطبون استحالة ظاهره من غير تكلفة كقوله تعالى: [يوس
والمراد اسأل أهل القرية.

2 – قرينة عرفية: وهو ما جاز في العقل وامتنع في العرف كما تقول بنى الملك قصراً وكما ورد
تعالى: [غافر: 36] ومعلوم أن البناء من البنائين لا من الملوك أو الوزراء.

3 – قرينة لفظية: مثل قوله تعالى: [النور: 35] أي منورهما بدليل قوله [النور: 35] فأضاف النور
يدل على أنه رب النور وخالقه وليس هو النور[386].

ولكن المتكلمين تجاوزوا قواعد اللغة وجعلوا كل ما يخالف معتقدهم مجازاً، فجعل فريق منهم أس
الحسنى التي أمرنا أن ندعوه بها مجازاً، واعتقد فريق استحالة تسبيح الطير في قوله تعالى: [النور: 41
القرآن يفسر بعضه بعضاً وقصة الهدهد مع سليمان وقول الهدهد: [النمل: 22] ثم تعقله وإنكاره
قوماً يعبدون الشمس من دون الله الذي يخرج الخبء في السموات والأرض، فكيف يقال بعد ذلك
في تسبيح الطير، وغالت المتفلسفة في ذلك غلواً شديداً حتى اعتقدت المجاز في نعيم الجنة وعذ
وألحدت الباطنية في أسمائه سبحانه حين أحالتها جميعاً إلى المجاز.

أما المتشابه فقد سبقت الإشارة إلى أن الرأي الغالب أن الراسخين في العلم لا يعلمون تأويله، يقو
زيد: المتشابهات يشتبه علم تأويلها على أكثر العباد ويلتبس من قبلها أهل الزيغ، ويقول الراسخون
آمنا به علمنا وما لم يعلم تأويله لنا فعلمه عند ربنا[387].

وحجة القائلين أن الراسخين يعلمون تأويله أن الله لا يخاطب المكلفين بما لا يفهمون، وذلك حق
تكليف العباد من أوامر ونواه وأفعال إذ يجب أن يكون لهم إلى معرفته طريق، هذا القسم من كتاب
خطابه للمكلفين، أما القسم الثاني فهو ما لم يكن فيه طلب أمر منهم، مثل فواتح السور وما شا
دليل على أنه يسمى خطاباً للمكلفين، ولذا أجاز الإمام يحيى بن حمزة في فواتح السور جهل الراسخين
وتأويل المتشابه لن يفيد إلا معرفة ظنية وذلك لا يسمى علماً. وقد وصف الله الذين في قلوبهم ز
يتبعون المتشابه كما وسمهم بسمتين ذميمتين: ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله فثبت تحريمهما، فكيف
بعد ذلك التأويل الذي دلت الآية على تحريمه واجباً، والتأويل الذي دلت الآية على ذمه ممدوحاً وكي
لله شركاء في علم التأويل المتشابه، إن قوله تعالى: [آل عمران: 7] قسيم مخالف إذ المراد وما يعلم
الله، (وأما) الراسخون في العلم فيقولون آمنا به، والقسم المخالف يكون ما بعده مخالفا لما قبله كن

تعالى: [الكهف: 87 - 88] يؤكد هذا المعنى قراءة ابن عباس: [النساء: 162] وأنه لا بد من الو
(الله)[388].

خلاصة القول أن أئمة الزيدية وعلماءهم على أن المتشابه لا يعلم تأويله إلا الله، وأنه ليس لبشر أ
تأويل جميع أفعال الله، وإذا كانت الملائكة لم يعرفوا حكمة الله في خلق من يفسد في الأرض ويسفك
ولم يخبرهم سبحانه بعد استفسارهم بالحكمة تفصيلاً وإنما ردهم إلى الجملة التي كانوا بها معتقد
مكتفين [البقرة: 30] فاعترفوا بقصور علمهم وقالوا [البقرة: 32] فكيف لبشر أن يحيط بتأويل المت
إن المتشابه هو ما لا تتضح في العقل حكمته أو صحته ومنه ما يتعلق بذات الله وصفاته ومنه
بأفعاله كخلق من يعلم أنه لا يؤمن وذلك أدق المتشابه، والواجب فيه وفي غيره – كحروف التهجي
السور – هو التوقف عن التعليل أو المعنى مع الإيمان بعدم الخلو من الحكمة[389].

إنه يترتب على التدقيق الفلسفي في المتشابه أمور كلها مرذولة منها:

1 – مرض القلوب: إذ لا يدقق في المتشابه ويتتبعه إلا الذين في قلوبهم زيغ كما يقول القرآن.

2 – إعطاء الحجة للفلاسفة والباطنية الذين يعطلون الصفات ويؤولون النبوات والأخرويات:
للمتكلمين قائلون: مذهبنا ببطلان طريقتكم في الاستدلال كمذهب مخالفيكم من المسلمين
تكفرونهم ولا تنسبونهم إلى العناد فسووا بيننا إن كنتم عدلية كما زعمتم.

3 – لزوم الشك المطلق لأن كل ناظر يجوز أن يعرض له الشك في تلك الدقائق وذلك لازم الا
بالخفي على الجلي.

4 – الازدراء بالسلف الصالح ومن اقتدى بهم واعتقاد قصورهم.

5 – التسبب بالاختلاف والتفرق المحرم بنص كتاب الله تعالى.

6 – تكفير من لم يعرف تلك الطرق الدقيقة معرفة محققة مع ما في التكفير من التشديد وأنه من ليس بكافر كفر[390].

ولا يقال إن استدلال المتكلمين من جنس استدلال إبراهيم عليه السلام على عدم ألوهية الكواكب الأفول، لأن الأفول لازم عن النظر في الملكوت لقوله تعالى: [الأنعام: 75]، إنه من جنس دليل الآف أشار إليه سبحانه: [فصلت: 53] ذلك الدليل المستمد من القرآن في قوله تعالى: [الغاشية: 17] إبراهيم عليه السلام: الأفول عرض وهو زائل، والعرض ملازم للجسم، وما لا ينفك عن الحوادث فه إذن الكواكب حادثة ولا بد لها من محدث، إن استدلال إبراهيم هو دليل الآفاق الذي أشار إليه ا دليل الأكوان الذي يستدل به المتكلمون.

خلاصة القول أن التدقيق الفلسفي في التوحيد ينتج الفساد، ذلك أن الإسلام دين الفطرة، ولا تؤي بالفلسفة.

على أن النصح بترك الخوض في علم الكلام لا يعني الحث على إهمال النظر، وإنما المراد التحول ع في ذات الله ومتشابه آياتنا إلى التفكير في عجائب مخلوقاته وذلك ما حث عليه سبحانه.

ثانياً: في الدفاع عن المحدثين:

سبقت الإشارة إلى أن ابن الوزير قد ألف كتابيه "العواصم والقواصم" ومختصره (الروض الباسم عن سنة أبي القاسم) للرد على شيخه جمال الدين الذي حمله التعصب على تجريح أهل السن الحديث، ولا يعد رد ابن الوزير إنصافاً منه للمحدثين فحسب، بل إنه عبر بذلك عن اتجاه في الزيدي يعد هو رائده تابعه في ذلك بعض كبار رجل المذهب كالشوكاني ألا وهو تفتح الزيدية على أه بعامة وأهل السلف ورجال الحديث بخاصة، ولقد مكنت لهذا الاتجاه لدى ابن الوزير عدة أسباب:

1 – إن النفور من علم الكلام لكثرة المراء والجدل فيه ولإثارته الشكوك لا بد من أن يجنح بالمرء إ إلى من يرجحون جانب الإيمان والتسليم – وهم أهل السلف ورجال الحديث – على المجادلة والمعا

2 – إن إعراض الزيدية عن المحدثين – كما يريد ذلك شيخه جمال الدين – أمر خطير، إنه يعني عن سنة الرسول، إنه من الخطأ القول بالرجوع إلى أئمة الزيدية في علوم الحديث ومعلوله ومقبوله[391] ما يكفي أهل الإجتهاد من أهل الإسلام، وإنما الذين صنفوا في ذلك كله هم علماء ا وليس لأئمة الزيدية في ذلك تصنيف البتة، والذي تعرض لذلك منهم إنما تعرض لجمعه فقط، أم وعلم الجرح والتعديل وعلم العلل فليس للزيدية في هذا الفن تأليف البتة، وهي علوم جليلة لا ب يعرفها أهل الاجتهاد، والقول بالرجوع إلى الزيدية في الحديث كالقول بالرجوع إلى علم الحديث في الطب أو إلى أئمة الزهد في علم الأدب[392].

ولم يصنف من الزيدية في الحديث غير القاضي زيد والإمام أحمد بن سليمان والأمير الحسين والإه
بن حمزة وكتبهم خالية من الإسناد وعن بيان من خرج الحديث من الأئمة، وحتى لو خالف المحدثور
في بعض الاعتقادات فقد أجمع أئمة الزيدية على قبول أخبار المخالفين وإلا لضاع أكثر الحق عن
الزيدية.

3 – ولو اتهمنا رجال الحديث في الحديث لبطل العلم بحديث رسول الله بالمرة، تماماً كما ا
النحاة في النحو اللغويين في اللغة في الفقه والأطباء في الطب، إذن لا يتعلم جاهل ولا يتداوى مريض[3]

4 – ولا يؤاخذ رجال الحديث بأقوال الحشوية والكرامية في الاعتقادات كما لا تلزم الزيدية قول جه
المطرفية[394] والحسينية[395]، بل إن نقاد الحديث وأئمة الأثر أعداء بطبيعتهم للحشوية، لأن هـ
سموا كذلك لأنهم يحدثون الأحاديث التي لا أصل لها في الأحاديث المروية أي يدخلون فيها ما ليـ
يقول نشوان الحميري: إنما سموا الحشوية بذلك لكثرة قبولهم الأخبار من غير إنكار، بينما مهمة ال
تنقية صحيح الحديث من مكذوبه، فكيف ينسب إليهم معتقد خصومهم من اعتقاد تشبيه ونسبـ
إلى الأنبياء.

هذا ويمكن تصنيف أسباب خصومة المعتزلة وبعض الزيدية بعامة والسيد جمال الدين بخاصة لل
على نحو الآتي:

1 – أن المحدثين متصفون من وجهة نظر أصحاب النزعة العقلية من المتكلمين بالجمود وقبول ال
على ظاهرها وترك التأويل.

2 – اعتراض على بعض الأحاديث من حيث السند وهذه تنقسم إلى قسمين:

أ – قبول رجال الحديث للمراسيل ولرواية بعض المجاهيل.

ب – قبول رجال الحديث لرواية بعض الذين يشك في عدالتهم، وهؤلاء على صنفين، صنف
عدالته لمواقفه المناوئة للإمام علي كأبي موسى الأشعري وعمرو بن العاص، وصنف يشك في عدالته
خلقية ودينية عليه كالوليد بن عقبة ومروان بن الحكم.

3 – اعتراض على بعض الأحاديث من حيث المتن: وهذه بدورها على صنفين:

أ – أحاديث مروية تخالف آراء المعتزلة والزيدية: كالتجسيم والجبر والرؤية يوم القيامة والشفا
الكبائر.

ب – أحاديث ظاهرها مستنكر وتبدو مجافية للعقل.

نعود إلى الاعتراض الأول للرد عليه، وأعني به أن المحدثين متصفون بالجمود بينما يتصف المعتزل
والفطنة. إن الفلاسفة تدعي من الذكاء والفطنة مثل ما يدعيه بعض المعتزلة، وتعتقد في المسلمين
بما في ذلك المعتزلة – مثل ما يعتقده بعض المعتزلة في المحدثين، فإنهم يعتقدون أن المتكل

ممارسين للعلوم العقلية على ما ينبغي لمراعاتهم في كثير من المواضع لقواعد الإسلام وأنهم – أي ا
– قد انفردوا باستخدام علم المنطق وبشدة الغوص في لطائف الغوامض، فلا حجة للمعتزلة على اا
بأكثر من حجة الفلاسفة على المتكلمين. إن المحدثين هم أهل العناية بحديث رسول الله، وه
شريفة توجب توقيرهم لا وصفهم بالجمود وترك التأويل، ولم ينفرد المحدثون بترك الخوض في عا
بل شاركهم في ذلك جميع الفنون المبرزين فيها المقتصرين عليها كأئمة الفقه والتفسير واللغة وسائر
بل إن بعض علماء الكلام قد شاركوا المحدثين في ترك التأويل والنهي عن الخوض في علم الكلام
والغزالي والرازي، بل إن شيخ المعتزلة أبا القاسم البلخي أثنى على عقيدة العامة وقال هنيئاً لهم ا
كذلك الإمام المؤيد بالله وهو من أجل علماء الزيدية كره التدقيق في علم الكلام وحث على الاشتغا
في كتاب الزيادات، ورجع ابن منصور الحسني – من علماء الزيدية – عن علم الكلام ونهى عن الخو
وقال ابن أبي الحديد في علم الكلام من قصيدة له:

سافرت فيك العقول فما ربحت إلا عناء السفر

رجعت حسرى وما وقفت لا عين ولا أثر[396]

وما ترك المحدثون علم الكلام لجمود فطنتهم وإنما تركوه اتباعاً للقرآن.

2 – الرد على الاعتراض الثاني المتعلق بإسناد بعض الأحاديث:

إن جواز قبول المراسيل هو مذهب المالكية والمعتزلة والزيدية، وقد نص على ذلك أبو طالب
المجزي والمنصور في كتاب صفوة الأخبار، وقد أجمع التابعون على قبول المراسيل حسب قول ا
الطبري، ومذهب الشافعية قبول المراسيل إذا لم يعارضها مسند صحيح فإذا كان الجم من الأئمة
الإسلام قد نصوا على وجوب قبول المرسل بل ادعى ابن جرير الطبري وغيره الإجماع على قبوله فك
المعترض على المحدثين ذلك.

وأما قبول رواية المجاهيل من العلماء أو من المسلمين فقد ذهب إلى ذلك أئمة الحنفية وكثير من
والزيدية وهو أحد قولي المنصور بالله في كتابه هداية المسترشدين، وهو الذي ذكره عالم الزيدية و
وعابدهم وثقتهم عبد الله بن زيد العنسي في الدرر المنظومة بعبارة محتملة الرواية عن مذهب الزيد
فكيف تنكر أيها الزيدي – المقصود هو السيد جمال الدين – ما ذهب إليه نفر من أئمة الزيدية وم
وقد استندوا في ذلك إلى قوله تعالى: [النحل: 43] فالأمر القرآني يدل على وجوب سؤال جميع الع
الفاسق منهم[397].

أما رواية الأحاديث عن بعض الصحابة ممن عرف بمناوأته للإمام علي أو على الأقل بعدم موالات
الشيعة يستندون في هذا الاعتراض على قول الرسول عليه الصلاة والسلام لعلي: لا يحبك إلا م
يبغضك إلا منافق[398]، وإذا كانت صفة النفاق قد لحقت من أبغض علياً ففي ذلك قدح في عدالته.

يرد ابن الوزير أن ذلك الحديث متعلق بزمن الرسول فقط[399] وإلا لحقت صفة النفاق بعض كبار ممن حارب علياً وقد شهد لهم الرسول بالجنة، والخوارج يبغضون علياً بل ويكفرونه ولم يعدهم ع منافقين مع عظم ذنبهم، هذا ولا يشترط في العدالة – في رأي ابن الوزير – ترك جميع الذنوب، ولك من اجتنب الكبائر وكانت محاسنه أكثر من مساويه كما قال الإمام الشافعي[400]، وفي رسالة عمر بن إلى أبي موسى الأشعري: المسلمون عدول بعضهم على بعض في الشهادات إلا مجلوداً في حد أو مج شهادة زور، وقال عبد الله بن زيد من علماء الزيدية في كتابه الدرر المنظومة: العدالة أداء ا واجتناب الكبائر من المستقبحات[401]، وإذا كان ذلك كذلك فالصحابة كلهم عدول على الإطلاق إ النادر.

أما أبو موسى الأشعري فيدافع ابن الوزير عنه وعن حجته ويبرر تصرفه يوم التحكيم، وأما معاوي بن العاص وقد رويت عنهم أحاديث في الصحاح فقد ثبت صدقهم، ويسرد ابن الوزير الأحاديث الم معاوية – وكلها في الأحكام – وعددها ثلاثون وهي أحاديث صحيحة، والمروية عن عمرو بن العاص عشرة في الأحكام ولم يعترض عليها المعتزلة أو الشيعة[402].

أما من يشك في عدالته لمآخذ خلقية ودينية عليه، فإن بلغت حد الفسق ففي ذلك قدح في عدالته عنه كما هو حال الوليد بن عقبة وبسر بن أرطأة[403]، وأما رواية المحدثين عن مروان بن الحكم بعد بجرحه وحاله وما اتهم به فلا تدل على تعديله عندهم في أمر دينه بالإجماع، وإنما رووا عنه بعد على غيره، فقد يفيد خبر الفاسق[404] الظن ولكن لا يعتمد عليه إذ انفرد، يدل على ذلك أن الأحاديث عن مروان قد روتها الكتب الستة من الصحاح عن الثقات، هذا وقد روى مروان عن عثمان وعل يعترض على المحدثين لو أنهم رووا حديثا في الحلال والحرام وحكموا بصحته ولم يكن لهم طريق في غير مروان[405].

3 – اعتراض على متن بعض أحاديث: ولعل هذا الاعتراض هو السبب الأساسي للفتور – ولا أقول بين المعتزلة وبين المحدثين، وأول صنف منها أحاديث تخالف آراء المعتزلة والزيدية في الأصول كا والجبر والرؤية يوم القيامة والشفاعة لأهل الكبائر، ويتخذ ابن الوزير منها ثلاثة مواقف:

الموقف الأول: التأويل في حالتي التجسيم والجبر.

الموقف الثاني: قبول رأي المحدثين وأهل السنة وترجيحه على رأي المعتزلة والزيدية لتواتر ا بصدده كما هي الحال في مسألة الرؤية يوم القيامة.

الموقف الثالث: التوفيق وبيان أن لا تعارض بين العام والخاص كما هو الحال في مسألة الشفا الكبائر.

وفي جميع المواقف لا يصح اتهام رجال الحديث بتعمد الكذب لأنهم المرجع في علم الحديث،
الرسول قد نهى عن تكذيب أهل الكتاب خوفاً من تكذيب الصدق ورد الحق فأولى ألا يرد أهل ا
والخطأ في القبول أهون من الخطأ في الرد والتكذيب، إننا متى أخطأنا في التكذيب كان ذلك تكذيباً
والخطأ في القبول كذب عليه والخطأ في الرد تكذيب لكلامه، ورد رجال الحديث تفسيق لهم، بينم
تصديق لهم، وتصديق المسلمين أولى من تفسيقهم[406].

ومن ناحية أخرى كل ما خالف الأدلة القطعية من الأحاديث الظنية في متنها أو معناها وجب
بالقطعي دون الظني إجماعاً، على أنه يجب التنبيه إلى أن كثيراً من المتكلمين يظنون في بعض الشب
أدلة قطعية، فيخالفون الأحاديث الصحيحة معتقدين فيمن عمل بالحديث أنه يقدم الظن على ال
كان أن كثيراً ممن لا يعرف الحديث ويمارس علومه ظن في بعض الأحاديث أنها ظنية وهي متوا
لفظياً أو معنوياً.

وفي كتاب الله شواهد بجميع ما أنكرته المبتدعة من أحاديث الصحاح، وهم يلجأون في هذه الش
من آيات ظاهرها التشبيه أو الجبر – إلى التأويل، فلم لا يفعلون ذلك في الحديث، وفي التأويل
للمحدثين بينما التكذيب تفسيق لهم.

ويدور أكثر التأويل على حمل الكلام على المجاز اللغوي، وفيه الجلي والدقيق والغريب والعميق،
مرسل واستعارة، فالمرسل الذي علاقته غير المشابهة كاليد في القدرة والنعمة وله أقسام كثيرة، وا
حيث تكون العلاقة هي المشابهة وهي مطلقة ومجردة ومرشحة، فالمطلقة التي لا تتبع بصفات الم
بصفات المشبه به، والمجردة التي تتبع بصفات المشبه مثل أسد شاكي السلاح والمرشحة التي تتبع
المشبه به مثل قوله: له بلد أظفاره لم تقلم، وقرائن المجاز ثلاث: عقلية وعرفية ولفظية، وسر الخ
المتكلمين والمحدثين يدور حول القرينة، إذ يجعل المتكلمون قرينة المجاز عقلية في كثير من آيات
والأحاديث التي تقتضي التأويل، فإن سئلوا في ذلك أحالوا في إثباتها إلى النظر في دقائق المعارف الع
بينما يقتصر المحدثون على ما تجيزه اللغة فضلاً عن عدم ميل المحدثين إلى الخوض في التأويل مس
بالآية: [الإسراء: 36].

أما بصدد رؤية الله يوم القيامة فإن ابن الوزير يرجح رأي أهل السنة ورجال الحديث على رأي
والزيدية الذين ينكرون الرؤية ويطعنون في قيس بن حازم راوي الحديث: (ترون ربكم يوم القيامة َ
القمر ليلة التمام لا تضامون في رؤيته)، ويرد ابن الوزير على ذلك بأن أحاديث الرؤية مستفيضة
كثيرون على رأسهم إمام الجميع علي بن أبي طالب، وإمام المعتزلة وأهل السنة أبو بكر الصديق واب
وحذيفة بن اليمان وعبد الله بن مسعود ومعاذ بن جبل وأبو هريرة وعبد الله بن عمر وأنس ابن مالك
بن عبد الله الأنصاري ومن التابعين سعيد بن المسيب والحسن البصري وعبد الرحمن بن أبي ليلى و

عبد العزيز وسعيد بن جبير وطاووس وعبد الله بن المبارك وأئمة المذاهب الأربعة وغيرهم كل ه
روي عنهم القول بالرؤية[408].

وقد روى الصحابة أكثر من ثمانين حديثاً في الرؤية بعضها متفق عليها مخرجة في صحيحي
ومسلم وفيهما ثلاثة عشر حديثاً بل إن بعض رجال الحديث قد رووا أحاديث الرؤية عن طريق زيد
رضي الله عنهما[409].

بصدد مسألة الشفاعة لأهل الكبائر فإنها مذهب مشترك بين السني والشيعي والمعتزلي والأشعر
أظهر القول به علماء من كل الفرق، إنها ليست من المسائل الرئيسية في الخلاف بين المعتزلة والزي
القائلين بذلك أبو القاسم البستي – وكان من الزيدية من أصحاب المؤيد بالله، ومحمد بن شبيب
الدمشقي رأس المعتزلة ومويس بن عمران وأبو شمر وصالح قبه والرقاش والصالحي وغيرهم[410]، و
الزيدية الداعي يحيى بن المحسن وأحمد بن يحيى المرتضى.

ولا تعارض بين الأحاديث الدالة على خروج أهل الإسلام من النار وبين آيات الوعيد الدالة على خ
النار في النار، ذلك أن العموم والخصوص لا يتناقضان عند جميع فرق الإسلام، إن القرآن مشحون
والخصوص، فالله قد نفى الخلة والشفاعة في قوله تعالى: [الزخرف: 67] وقال: [الأنبياء: 28] فأثب
والشفاعة لمن اتقى ولمن ارتضى بعد أن نفاهما مطلقاً[411]، فما ورد في خروج أهل الإسلام من النار
الأخبار المتواتر معناها عند العلماء الأخيار لا يتعارض مع آيات الخلود في النار للقاتل عمداً أو لم
الربا.

أما الصنف الثاني من الأحاديث التي يعترض بعض المعتزلة والزيدية – أو أصحاب النزعة العقلية
فهي تلك التي يبدو ظاهرها مستنكراً غير مقبول لدى العقول، يرى ابن الوزير أنه لا ينبغي رد هذه الأ
وإنما من مراتب التأويل حمل الكلام على التخيل وهو رؤية مثال الشيء في اليقظة وهو كالمنام إلا أ
في اليقظة، من ذلك ما روي من أن موسى لطم ملك الموت وفقأ عينه حين جاءه، يقول ابن قتيبة
موسى العين التي هي تخييل وتمثيل وليست على حقيقة خلقته الروحانية فعاد كما كان لم ينق
شيء[412]، واعتراض المعتزلة ليس فحسب في نسبة عين يمكن أن تفقأ لملك الموت وإنما لما فعله م
اعتراض على مجيء أجله، ويرد ابن الوزير أن الأنبياء ينبغي أن يستأذنوا في قبض أرواحهم وهو ما ا
ملك الموت مع موسى، فلما تنبه عادت إليه عينه المتخيلة.

ومن ذلك أيضاً حديث رؤية النبي للجنة والنار – على حائط أمامه وهو يصلي بأصحابه صلاة ال
ولما كان الحائط لا يتسع لهما على تقدير الوجود الحقيقي – وإن كانت عبارة (على حائط أمامه) ل
الصحاح الستة وإنما ذكرها ابن الأثير في النهاية – فإنما كان ذلك على سبيل التخيل وتنكر المعتزلة
التخييل إلا في المنام أو عند تغير العقل من مرض أو غيره، غير أنه قد ورد في ذلك قول الله: [طه: 6

ما لا وجود له في الحقيقة ممكن في حال اليقظة ومع صحة العقل، إنه من المتواتر عن أرباب الر
وملازمة الخلوات أنهم يرون في اليقظة مثل ما يراه الناس في النوم ويسمعون مخاطبات من ؛
مخاطب[413] ولم تنكر ذلك الفلاسفة مع دعواهم الاستناد إلى العقل في كل رأي لهم.

ومن ذلك أيضاً حديث: (يؤتى بالموت على صورة كبش يوم القيامة فيذبح)، فظاهر الحديث
للعقل عند أهل الكلام لأن الموت عندهم عرض ولا يستحيل العرض جسماً، ويمكن تأويل الحديث
أهل الجنة في الخلود وفي حياة لا موت بعدها يخيل إليهم ذلك أو أن الرسول قد ضرب بذلك عل
مثلاً.

فلا مبرر لسخرية بعض أصحاب الكلام واستهانتهم بما يخالف ظاهره العقول، وخاصة أن البحث
من جليات الأمور عند أهل العقول، وإن أعرض أهل الأثر عن التأويل فما ذاك عن تبلد ذهن ولكن
في الاتباع وكرهوا الابتداع وعضوا بالنواجذ على الاقتداء[414].

تعقيب:

الخصومة بين المعتزلة والمحدثين تمثل في حقيقة الأمر ذلك التعارض بين العقلية الناقدة
الحافظة، ومع أن العصر الإسلامي قد عرف رجالاً جمعوا بين شتى صنوف الفكر كالطب و
والموسيقى فإنه لم يكن بين الحفاظ فلاسفة ولا بين القراء متكلمون[415]. حقيقة لقد آثر رجال
الاقتداء وترك التأويل ولا يجوز اتهامهم بالجمود: ولكن يبقى دورهم في أنهم أمناء على حديث رسو
يتجاوزونه إلى أن يدلوا بدلوهم في المسائل الكلامية بين الفرق الإسلامية، فذلك ما يثير عليهم
النزعة العقلية من المتكلمين على الخصوص، وبخاصة إذا شاب آراءهم شيء من الحشو أو التشبيه
بن سليمان وأبي سعيد الدارمي وابن كرام.

ولا ينبغي للمتكلمين أن يتسرعوا في رد الأحاديث لمجرد معارضتها لآرائهم أو مخالفة ظاهرها للعقو
النظام قد تسرع برد الحديث: (لا تشربوا من أفواه القرب) قائلاً وماذا في أفواه القرب حتى لا نشر
حتى سمع أن رجلاً شرب من فاه القربة فلدغته حية فمات، فندم النظام على تسرعه، إن للمتكلمين فِ
لمندوحة عن التسرع إلى التكذيب، وما بالهم يبيحونه في القرآن ولا يبيحونه في الحديث.

بقي أن لا أوافق ابن الوزير على اعتباره علم الحديث أفضل العلوم، لا إنكار لفضل الحديث، وإنما
قد أورده معارضة لدعوى المتكلمين شرف علم الكلام على سائر العلوم، وإذا كان شرف علم الحديث
قائله فعلوم القرآن أولى، وإذا كان فضل الحديث لأنه مرجع الأصولي والفقيه والنحوي واللغوي
والصوفي والمفسر فالقرآن أولى وأولى. فلنسقط دعوى المتكلمين دون أن نستبدل بها غيرها، فعلو
كلها متكاملة لا متفاضلة.

ثالثاً: في إثبات الصانع وفي النبوّات:

1 – في إثبات الصانع:

رأى أكثر العلماء أن معرفة الله ضرورية لا تحتاج إلى نظر وقال آخرون تحتاج فقط إلى تذكر يوقظ الغفلة كتذكر الموت الذي تقع الغفلة عنه [إبراهيم: 10][416].

وعلم الأنبياء إلهي لا نظري، ويقصد ابن الوزير بذلك أن يميز بين معرفة الأنبياء لله وتعريفهم ال وبين أدلة المتكلمين على وجوده، ولو اشتغل بالنظر لنقل إلينا نظرهم وكيفية استدلالهم، ولكنهم لم عقائدهم عن النظر ولم يعتمدوا على أدلة الكلام، ولو أنهم اعتمدوا طريق النظر لصنفوا فيه[417]، و دعاهم إلى الإيمان والتسليم: [آل عمران: 20]

ولا يقال إن أدلة المتكلمين من جنس دليل إبراهيم حين استدل على عدم ألوهية الكواكب أو الشمس بالأفول، لأنه لم يقل: الأفول عرض، والأجسام لا تنفك عن الأعراض، فالكواكب لا تن الأعراض، وكل عرض فهو محدث، فالأفول حادث، ومن ثم يلزم أن تكون الكواكب حادثة، لملازم لها، وكل حادث فله محدث، فالكواكب لها محدث هو الله.

يخلص ابن الوزير من ذلك إلى أن دليل إبراهيم ليس من جنس دليل الأكوان (55) لدى المتكلمين لا يرى ابن الوزير أن دليل الممانعة لدى المتكلمين – أو بالحرى الأشاعرة – مستنبط من قول [الأنبياء: 22][418]، فليس في القرآن ولا في سائر الكتب المنزلة ولا في كلام النبي ولا غيره من الرسل على منهج أهل النظر، على أن ذلك لا يعني إنكار النظر، وإنما طرق معرفة الله على مناهج الرسل على ثلاثة دلائل: دليل الأنفس ودليل الآفاق ودليل المعجزات، ودليلا الأنفس والآفاق قد أشارت إ [فصلت: 53].

أما دليل الأنفس فقد أشارت إليه آيات: [الحج: 5] وكذلك قوله تعالى: [المؤمنون: 12 - 13] ه مستوية الطبيعة يكون منها السمع والبصر وما به يطعم وما به يشم، والصلب والرخو، ثم تتغير بنا وتتناقل بنا الأطوار: [الزمر: 6] ولو جاز مثل ذلك بغير صانع لجاز أن تصبح لنا دور معمورة أو ه مكتوبة أو ثياب محكومة أو حلي مصنوعة بغير بان ولا كاتب ولا حائك ولا صانع، ولو كان هذا الأث كما يزعم الطبيعيون والدهريون لكائن أثراً واحداً كما لو جمدت النطفة بطبع البرد أو لو ذابت أو والطبع كما يقول الإمام المؤيد بالله لو سلمنا بوجوده لا يحصل به الشيء على قدر الحاجة، وإذ بمقدار قوته وضعفه، كالنار تحرق لا على قدر الحاجة بل على قدر قوتها وتنقص عن الحاجة إذا ـ والقول بالطبع كالقول بتجويز أن يصير المداد مصحفاً مكتوباً معرباً لا لحن فيه ولا غلط من غير ك إن إحكام صنع الإنسان لأبلغ وأعجب، انظر إلى الأنملة من الإصبع كيف وضع الله فيها جلداً ولحم وشحماً وعروقاً ودماً وعظماً وظفراً وشعراً، كل واحد منها يخالف الآخر قدرة وحياة واستواء وخشونة وليناً وحرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة وصلابة ورخاوة، ثم خلق في بعضها الحياة دون بعض

والظفر، وجعلها مدركة لأمور شتى كالحرارة والبرودة واللين والخشونة.. ومن لطف حكمته اخت
الطول والقصر حتى تستوي عند القبض على الأشياء فتقوى بالاستواء، والاختلاف بينهما سبب
عند القبض ولذا خصه الله بالذكر في قوله تعالى: [القيامة: 4][419].

وأما دليل الآفاق فما يحدث ويتجدد من طلوع النيرين والكواكب وغروبهما عند دوران الأفلاك
والسفن الجاريات والرياح الذاريات والنجوم الثوابت وتغير أحوال الهواء بالغيم والصواعق والبروق ا
بالسحب الحاملة للماء الكثير المطفئ بطبعه للنار المضادة له، ثم ما في اختلاف الليل والنهار و
والأحوال، تسقط الأمطار فتعم الأرض سهولها ووعورها وشعابها وشغافها فينبت العشب الكثير
وسائر الهوام وتسقي المزروع وتنبت الأشجار والفواكه.

ومما يدل على بطلان مذهب الطبائعيين قوله تعالى: [الرعد: 4]، اختلاف أجناس النبات وكلها ت
ماء واحد واختلاف أجناس الحيوان وكلها من مصدر واحد: [النور:45]، أنه يجوز من طريق الا
يسقط كوز من علو فينكسر ولا يصح من طريق الاتفاق أن يصير الخشب دواة، ففي الدواة آثار
وليس ذلك في انكسار الكوز، وآثار في خلق الإنسان وغيره أكثر، ومن جوز في بديع خلق الإنسان أنه
كمن جوز في كتابه المصحف المحكم أنه بجمود المداد[420].

ثم كيف أن الأرض بما فيها من جبال وبحار وجميع الأثقال معلقة في الهواء مع أن العقل يقضي بأ
لا يمسك الثقيل.

هذا هو دليل الآفاق المستمد من القرآن، فالعالم كله مشتمل على الحكمة والإحكام والتدبير والإ
يدل على خالقه حسب قول القائل، وفي كل شيء له آية... تدل على أنه الواحد، ففي القرآن قدر خ
آية تستدل على وجود الله بآثاره ومخلوقاته، آثار كونية كالمطر الذي ينبت النبات مختلفاً والليل
الشمس والقمر والسموات والأرض والجبال والرياح والبرق إلى خلق الإنسان أطواراً من نطفة فعلقة.

هذا هو دليل الإحكام سواء في الأنفس أو في الآفاق به استدل كل أئمة العترة، إذ اتفقوا على الا
بالأحكام في الأجسام وحكموا بما تحكم به العقول من دلالة المصنوع المحكم على صانعه الحكيم، ا
معرفة احتياج الأحكام إلى محكم من العلوم الضرورية الأولية كما يقول المؤيد بالله في كتابه الزيارات
عدل أئمة أهل البيت عن الاستدلال بطريقة الأكوان لدى علماء الكلام إلى الاستدلال بطريقة الأحـ
أجلى وأظهر ولأنها منهج القرآن ولأنها الأقرب إلى فطرة العقول. سئل بعض الأعراب بم عرفت ربك
البعرة تدل على البعير وآثار الخطى تدل على المسير، أسماء ذات أبراج وأرض ذات فجاج ألا يد
العليم الخبير (أو على العلي الكبير).

بل هذا الهدهد وهو من العالم البهيمي قد وحد الله واحتج على صحة توحيده بدليل الآفاق
[النمل: 25] فاحتج بحدوث الخبء – المطر والنبات – على وجود الله[421].

وأما دلالة المعجزات فهي من أقوى الدلالات وأوضح الآيات لجمعها بين أمرين واضحين هما الضروري والمخالفة للطبائع والعادات، والمعجزة تبث على الاطمئنان واليقين، وهو ما طلبه إبراهيد حين سأل ربه: رب أرني كيف تحيي الموتى، وقد سميت المعجزة بالشيء المبين لدى موسى الكليم: [30].

والمعجزة دليل صدق النبي ولذا فإن الحديث عنها أكثر اقتراناً بالنبوة منها بالألوهية.

ب – في النبوات:

الأنبياء أعدل الناس طريقة وأصدقهم وأزهدهم في المال والجاه، اشتدت عليهم المحن فما لينت منهم صلباً ولا فترت المكابد لهم عزماً، عادوا أقرباءهم وأرحامهم في سبيل دعوتهم، وحين تحصل أ لا تتغير لهم طريقة ولا تتحول لهم سجية، تظهر خوارق العادات وباهر المعجزات من غير ممارسة علوم الطبائعيين والمرتاضيين والمنجمين والمتهكنين، والمعجزة أمر خارق للعادة يتحدى بها النبي ف الإتيان بمثلها، وإنما سميت معجزة لعجز المرسل إليهم عن المعارضة بمثلها، هذا تعريف متفق علب ماذا عن أمور خارقة على أيدي متنبئة فيلتبس الأمر على أقوامهم، عجز بعض المتكلمين ومنهم عب البغدادي عن التفرقة الحاسمة بين معجزة النبي وحيل المتنبئ أو سحره، ولكن ابن الوزير يف بخصائص مميزة، فالمعجزة غير مكتسبة ولا معروف بها النبي قبل إتيانها أما السحر فمكتسب تعلمه، وصاحب المعجزة يفارق صاحب الحيل والسحر في الزي والهيبة والكلام والأفعال وسائر ا فالأنبياء سيماهم في وجوههم بينما رذائل التزوير لازمة لأصحاب الحيل، فمخايل العجب وأفعا واضحة في حياتهم، قصارى همهم استمالة الأغبياء وإيثار مواطن الملوك والأمراء والأغنياء.

ويشير ابن الوزير إلى أن الرازي قد ذكر أن الله قد أرسل الملكين هاروت وماروت يعلمان الناس ليفرقوا بينه وبين المعجز ليعرفوا أنه تعمية لا حقية فيها[422].

وحتى إن قيل إن من البيان لسحراً، فإن القرآن ليس من جنس السحر، ذلك أن الإعجاز فيه في حس وإحكام توصيفه – وكونه من البلاغة على أتم وأسمى وجه – بينما السحر أثر طبع أو تعمية يسبقه مران، أما محمد فلم يكن قبل البعثة من أهل العلم: [العنكبوت: 48].

وكل الطوائف تخطئ بعضها بعضها ويطعن بعضهم بعضهم في علم بعض إلا الأنبياء، يبشر السابق بالتالِ اللاحق بالسابق وليس أحد منهم يخطئ ولا ينقم عليه ولا ينقصه، اختلفت الفلاسفة أشد الاخت الأنبياء فيكمل بعضهم بعضاً.

ويبقى حال النبي بعد أن يتم له الأمر كما له في أوله من الإعراض عن زخارف الدنيا واتباع الشهوا الساحر أو صاحب الحيل فغايته الحياة والثراء والسلطان أو أي غرض من أغراض الدنيا.

ولقد كانت معجزات النبي على قسمين: حسية وعقلية:

أما الحسية فعلى ثلاثة أقسام:

1 – أمور خارجة عن ذاته كانشقاق القمر وحنين الجذع وينبوع الماء من بين أصابعه وإشباع الخل
من الطعام القليل وإظلال السحاب له قبل بعثته.

2 – أمور في ذاته كالخاتم من الشعر الذي بين كتفيه[423]، والنور الذي كان ينتقل من أب لأب حت
في وجه عبد الله وكانت تشاهده النساء ثم اختفى بعد أن حملت منه آمنة[424].

3 – وأمور في صفاته كصدقه وأمانته وزهده وفصاحته.

وأما الأمور العقلية فعلى ستة أقسام:

1 – أنه نشأ بين قبيلة ما كانت من أهل العلم، ولم يشتهر في بلده في زمنه عالم، ولم يسافر إلى ال
مرتين إلى الشام للتجارة.

2 – لم يكن مشغولاً بأمر النبوة قبل البعثة ولم يجر هذا الأمر على لسانه ولا أشار في أحاديثه
يواليه حتى سن الأربعين.

3 – البشارة به والإشارة إلى نبوته في التوارة والإنجيل.

4 – أنه كان مستجاب الدعوة: دعا لابن عباس أن يفقهه في الدين وأن يعلمه التأويل ودعا على كس
مزق رسالته أن يمزق الله ملكه.

5 – أنه تحمل المتاعب في الرسالة لا طمعاً في جاه بينما المتنبئ دعا من أجل طلب الدنيا.

6 – إخباره عن الغيوب وصدقه كقوله لعلي: (ستقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين) وقوله لعلي
الناس عاقر الناقة والذي يخضب هذه من هذه) مشيراً إلى رأسه ولحيته، وقوله لعمار (تقتلك الفئة
(ما لهم وعمار يدعوهم إلى الجنة ويدعونه إلى النار) وقوله (اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر
(الخلافة من بعدي ثلاثون عاماً ثم تكون ملكاً عضوضاً)، كذلك أمور أخرى أخبر بها قريشاً وك
أخبر[425].

تعقيب:

من حق ابن الوزير أن ينتقد دليلي الأكوان والتمانع، أما الأول فغير قرآني وأما الثاني فإن اشتق
[الأنبياء: 22] فإنه لا يجري مجرى القرآن في الدلالة أو الاحتجاج.

ولكن ليس من حقه أن يزعم أن المتكلمين قد اقتصروا على هذين الدليلين، فعمدة الأدلة القرآ
الاستدلال بالمصنوع على الصانع قد أشار إليه كثير من المتكلمين، بل إن هذا الدليل قد اشتهروا به
شهرتهم بدليل الأكوان أو بدليل التمانع، فإن قال الفلاسفة دليل الحكماء الطبيعيين فما يقص
الاستشهاد بالمعلول على العلة كما يقصدون المتكلمين بتسميتهم الحكماء الطبيعيين لأنهم يستد
وجود الله بالمشاهد في الطبيعة، ودلالة الأنفس ودلالة الآفاق قد ذكرها الرازي المتكلم تفصيلاً

تصنيفاً مما ذكره ابن الوزير[426]، ولكن كتابات ابن الوزير قد تركت انطباعاً أن المتكلمين لم يعرفو
غير قرآنية منحصرة في دليلي الأكوان والتمانع وفي ذلك تجن عليهم.

بصدد المعجزات أحسن ابن الوزير التفرقة بين المعجزة والسحر، لأن المعجزة كدليل صدق النب
دائماً تثير شبهة التباس المعجزة بالسحر، وبالتالي أن يلتبس على الناس الأمر بين نبي صادق وبي
كاذب، فيجحد البعض النبي مع صدقه ويؤمن البعض بالمتنبئ مع كذبه، كذلك كان ابن الوزير
مراجعه في ذلك وخاصة كتاب ابن تيمية: الفرق بين الأحوال الربانية والأحوال الشيطانية وكذلك
المجتبي لمختار بن محمود المعتزلي.

رابعاً: في التقريب بين المعتزلة والأشاعرة:

1 – في عدم جواز تكفير أحد من أهل القبلة:

لا يكفر أحد من أهل القبلة إلا بإنكار متواتر، يقول الرسول (من قال لأخيه يا كافر فقد باء بأحدهم
علي وقد كفره الخوارج لم يكفرهم ولما سئل عن كفرهم قال: من الكفر فروا، ولما سئل عن إيمانهم
كانوا مؤمنين ما حاربناهم، قيل فما هم قال: إخواننا بالأمس بغوا علينا فحاربناهم حتى يفيئوا
الله[427]، ولو كفرنا كل من تأول فأخطأ لكفرنا الجمع الغفير من المسلمين، على أنه لا تأويل في العباد
من ترك الصلاة متأولاً كفرناه بالإجماع، والكفر درجات فقد كفر النبي النساء فسأله الصحابة: يا ر
يكفرون بالله تعالى قال لا: يفكرون العشير، وفي الحديث سباب المؤمن فسوق وقتاله كفر، ولا
بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض، وهناك أحاديث: ترك الصلاة كفر – النياحة كفر – الانت
غير الأب كفر.

ولم يكفر إخوة يوسف أباهم حين وصفوه بالقول: [يوسف: 8] [يوسف: 95]، لم يكفروا بذلك
جميعاً على شهادة التوحيد وإنما نسبوا أباهم إلى الضلال في حب يوسف، وعلى تقدير الخطأ فليس
كفراً حتى لو كان خطأ غير معفو عنه كخطأ الخوارج، والوقف أحوط للدين والآخرة، إذ الخطأ في
أهون من الخطأ في التكفير[428].

2 – في أن بعض آراء الفرق قد جاءت على سبيل المعارضة والإلزام لا على سبيل الالتزام والإيمان:

ولما لم يكن مقصد كل فرقة تحري الحق وإنما إشباع شهوة الجدل في الكلام والتغلب على الخص
أندر ما حرصوا عليه معرفة الحق، وإنما أن يلتمس الخصم لخصمه السقطات والزلات فقد ذاع وان
كل فريق وبخاصة المعتزلة والأشعرية ما لا يعبر بحال عن حقيقة أقوالهم من ذلك:

* ما نسب إلى المعتزلة من مغالاة في تعليل أفعال الله ودعوى مصالح العباد، وقضية أبي الحسن ا
مع شيخه أبي علي الجبائي حول مصير مؤمن وصبي وكافر معروفة.

* ما نسب في مقابل ذلك إلى الأشاعرة من إنكار حكمة الله في أفعاله تحت دعوى التوقف في تعلي
[الأنبياء: 23].

* ما نسب إلى المعتزلة من إنقاص قدرة الله، إذ جعلوا الإنسان فاعلاً فحددوا قدرته على خلق ا
الإضلال إلا أن يكون عن إلجاء.

* ما نسب إلى الأشعرية من إطلاق المشيئة الإلهية إلى حد جواز تكليف ما لا يطاق وجواز
الأطفال عن غير ذنب جنوه لمجرد أنهم في ملكه وملكه يتصرف فيهم ما يشاء وذلك عدل منه.

مع أن ظاهر عبارات المعتزلة والأشعرية تفيد التنافر فإن تحقيق مذهبهما يقضي باجتماع كلمتهم.

خامساً: في التقريب بين المعتزلة والأشاعرة:

لقد اجتمعت كلمة الفريقين – معتزلة وأشعرية – على أن الله لا يوصف إلا بما يستلزم كماله من م
ما يستلزم الذم أو حتى ما لا يستلزم مدحاً ولا ذماً، فقد نص الفريقان على نفي محبته للقبح أو ر
البعث، فقول المعتزلة إنه تعالى يكره المعاصي ولا يحبها معلوم بالضرورة من كتاب الله وقال به أ
كما هو قول أهل النظر.

لم تنكر الأشاعرة ذلك وإنما تمسكوا بالتمدح بكمال قدرته على هداية الناس جميعاً وعلى إيمان الع
تعارض بين تمدح الله بذلك وبين كراهيته للمعاصي.

ومع أنه نسب إلى بعض المعتزلة القول بتعجيز الله عن هداية المشركين إلا على وجه الإلجاء، و
عند الله لطف لهم إلا أن أغلبهم قد أقر بقدرة الله على اللطف بالعصاة غير أن ذلك غير واجب ع
نص على ذلك إمام الزيدية يحيى بن حمزة في التمهيد، وقد احتج المعتزلة على موقفهم بقول الله:
23]، ولا دليل في الآية لأنها خاصة بالكافرين الذين استحقوا العقوبة بالخذلان وسلب الألطاف كقو
[البقرة: 18] فأخبر عن صفتهم التي هم عليها لا عن نفي قدرته على تغيير صفتهم بألطافه الخ
كقوله: [الزخرف: 60]، فالآية تقتضي أنه تعالى ما علم فيهم خيراً لا أنه ما علم أنه يقدر على هدايتهم

لقد أقر المعتزلة بأن الله لا يوصف بالعجز ومن ثم فلا يليق منهم القول (لا يقدر الله على..) و (لا
بالقدرة على..) حتى لو كان المقدور محالاً، إذ القادر على كل شيء لا يوصف بالقدرة على المحال
المحال ليس بشيء والإلزام أن يوصف بالقدرة على لا شيء، أما القول بعدم القدرة فليس له من
عدم القدرة نقص في الربوبية، قال تعالى: [فاطر: 44].

ولا يكتفي ابن الوزير بالتجاوز عن غلواء كل فرقة من أجل التقريب بينهما، ولكنه يمحص رأي كل
كل موضوع لبيان وجه الخطأ من الصواب فيه ما دام الحق في كل الموضوعات لا يكون من نصي
بعينها، ومن ناحية أخرى يقدم ابن الوزير من خلال هذه الدراسة النقدية آراءه الكلامية.

محور الخلاف بين المعتزلة والأشعرية بصدد علاقة الله بالإنسان يحكمها أحد تصورين: المشيئة لله ما دام الكل في ملكه وملكه يتصرف فيه كما يشاء [الأنبياء: 23]، وقد لزمت عن ذلك تصورات ابن الوزير كنسبة الجبر إلى الأشعرية أو القول بتكليف ما لا يطاق أو تعذيب الأطفال، ومن ثم فإن الإرادة هو محور الفعل الإلهي لدى الأشاعرة، أما تصور الفعل الإلهي لدى المعتزلة أو بالأحرى ع بالإنسان فيحكمه اللطف أو العناية أو رعاية مصالح العباد، ومن ثم فإن محور الفعل الإلهي لدى هو الحكمة الإلهية.

ولكن هل الإرادة تتعارض مع الحكمة حتى ينشأ التخاصم بين الأشعرية والمعتزلة؟ أم يمكن الجم فيزول سبب الخصام؟ وهل في القول بحكمة الله في أفعاله تقييد لإرادته.

1 – في الإرادة:

أ – تعديل مفهوم الأشعرية للإرادة:

* ظن بعض الأشعرية أن الآيات التي تفيد نفاذ المشيئة تعني أن الله تعالى مريد للموجودات بأسر أكانت حسنة أم قبيحة، وأنه غير مريد لما لم يوجد سواء أكان حسناً أم قبيحاً ولكن ليس هذا القول مذهبهم، لأنهم يسلمون بأن الله يكره المعاصي ولا يحبها إذ [الإسراء: 38] وقوله أيضاً: [البقر وكذلك قوله: [الزمر: 7]، لقد أرادوا أن يمتدحوا الله بكمال قدرته ونفاذ مشيئته فذهبوا إلى القول الله أن يكون كان وما لم يشأ أن يكون لا يكون) وذلك من فهمهم للآيات: [الأنعام: 107]، [الأنعام يلزم عن قول الله أن لو شاء الله لكان وهذا أصح من قولهم ماشاء الله كان، وما أحسن الالتزام بنصر [الأنعام: 137] فكلامه تعالى يستلزم كمال القدرة والعزة، بينما يستلزم قولهم أن جميع ما يجري في إنما يقع بإرادته ويستلزم إرادة الكفر والقبح، تأمل كيف ورد النص والإجماع بأن لا حول ولا قوة بالعلي العظيم، ولم يرد نص بعبارة: لا كفر ولا معصية إلا بالله، بعبارتين ما بينهما أبعد مما بين والسموات[429].

وقد لزم عن عدم الالتزام بمفهوم نص الكتاب أوهام: ظن قوم أن نفاذ آيات المشيئة يستلزم الجبر، شاء أن يكون العباد مجبورين على أفعالهم، وإنما شاء سبحانه أن يكونوا مختارين.

ومما أدى إلى خبط كثير وغلط فاحش أن يفهم من قوله تعالى: [الأنعام: 102] أنه خالق أفعال ويوجه ابن الوزير إلى ذلك انتقادين: الأول يتصل بالالتباس اللازم من تطبيق العام على الخاص بالخطأ في وصف أفعال العباد أنها مخلوقة.

ولقد ذهب علماء المعاني واللغة إلى أن دلالة المطابقة اللغوية على العموم لا تدل على أبعاضه كما تدل على جملته، ومن ثم ينبغي ترك الابتداع بالتخصيص في مواضع العموم، ولا يصح أن ي الأشعرية من فهم خلق الله لكل شيء أنه خالق أفعال العباد إلا أن يصح أن يستخلص المعتزلة من ذ

القرآن، بينما لا توصف الأفعال ولا الأقوال بأنها مخلوقة. فلا يقول أحد خلقت كلاماً أو صلاة أ
وإنما المقصود بالخلق إيجاد الأجسام.

وأما قوله تعالى: [الصافات: 96] سواء أكانت ما مصدرية أم اسما موصولا بمعنى الذي، فمقتض
أنكم مخلوقون، والأصنام مخلوقة فكيف عبادة مخلوق لمخلوق، إنهم يستروحون إليها ويستأنـ
للدلالة على خلق الله للأفعال، ولو أنصفوا ما استحلوا ذلك، وفعل العباد ينقسم إلى ما يكون لازماً
القدرة مثل حركة يد الصانع وإلى ما يتعدى إلى مخلوقات الله تعالى مثل تصوير الصانع الذي يبقى
الحجارة وغيرها، فالمعنى أنه خلق الأصنام التي هي معمولات العباد ومصنوعاتها لما فيها من أثر تـ
وتشكيلهم، ولو كانت الآية تفيد أن الله خالق أفعال العباد لما كانت حجة لإبراهيم الخليل على قومه

إن أفعال العباد تسمى كسباً وعملاً وفعلاً ولا تسمى خلقاً ولا تدخل تحت قوله تعالى: [الأنعام: 02
عبر الكتاب والسنة والصحابة وعلماء المسلمين عن أفعال العباد بأسمائها الخاصة بها وبكسب ا
وفعلهم واختيارهم دون خلق الله لها فيهم، فيقولون: إذا زنى الزاني مختاراً غير مكره وجب عليه ا
قتل وجب عليه القصاص وإذا كفر وجب جهاده، ولا يقول أحد إذا خلق الله الزنى في الزاني جلد و
القتل في القاتل قتل وإذا خلق الكفر في الكافر حورب، كيف يضاف إلى من امتدح نفسه بأنه أحسن
وأنه أحسن كل شيء خلقه أنه خلق أفعال العباد بما فيها من كفر وفحش وظلم.

على أن الحق يقال فإن الأشاعرة ليسوا كلهم على هذا القول وإنما يمكن تقسيمهم إلى أربع فرق:

الفرقة الأولى: وهم الجبرية الخلص الذين ذهبوا إلى أن لا تأثير لقدرة العبد في الفعل ولا في صفة مر
بل يخلق الله تعالى الفعل بقدرته ويخلق للعبد قدرة متعلقة بفعله مقارنة في حدوثها لحدوثه[431].

الفرقة الثانية: وأمامها الباقلاني الذي ذهب إلى أن قدرة الله مستقلة بإيجاد ذوات أفعال العبا
توصف بحسن ولا بقبيح ولا يستحق عليها ثواب أو عقاب، أما قدرة العبد فمستقلة بصفات تلك
التي توجب وصفها بالحسن والقبح ويستحق عليها الثواب والعقاب، فالحركة من خلق الله أما كـ
الحركة متصفة بصفة مخصوصة مثل كونها صلاة أو زنى فذلك من أثر قدرة العبد.

ويرى ابن الوزير أن قول الباقلاني ومن تابعه أقرب إلى قول المعتزلة لأن أكثرهم يقول بأن لا تأث
العبد إلا في صفات الفعل[432].

الفرقة الثالثة: من أصحاب أبي إسحق الإسفراييني وهي أقرب إلى الفرقة الثانية لأنهم أثبتوا لقدرة ا
في وجود الفعل، حقيقة لقد أجازوا مقدوراً لقادرين ولكن أبا الحسين البصري وهو من المعتزلة قد أ
أيضاً، وإذا اتحد الفعل واختلف الفاعلان جاز أن يحسن من أحدهما لإيقاعه على وجه حسن أو أن
الآخر لإيقاعه على وجه قبيح.

الفرقة الرابعة: من أصحاب أبي المعالي الجويني الذين يشبهون المعتزلة في القول إن قدرة العبد ذات الفعل، وإن فارقوا المعتزلة في القول إن العبد غير مستقل بفعله لأن القدرة لا تؤثر إلا مع وجو وهو من الله، غير أن الداعي غير مخرج العبد من الاختيار[433].

ومع أن ابن الوزير لا يرى إلا فرقة واحدة منها تنسب إلى الجبر فذلك لا يعني موافقته التامة على الفرق الثلاث الأخرى، إذ لا يجد تمييزها بين أثر الله في الفعل وبين أثر العبد فيه كافياً، وإذ كان أثره في خلق الذوات والأعيان بينما أثر قدرة العبد في الوجوه والأحوال والاعتبارات أو إذا كان أثر الله في بينما أثر العبد في التخصيص فإنه لا يحسن ولا يصح أن يضاف فعل العبد إلى الله كما لا يحسن ولا يضاف فعل الله إلى العبد، فكما لا يسمى العبد خالقاً كذلك لا تسمى أفعال العبد مخلوقة لله. إنهم ذلك حقيقة غير أن اعتبارهم لها مجازاً يمكن أن يقع فيه الغلط، ذلك أن للمجاز شرائط معلومة مر الاشتراك في أمر جلي يوجب المقاربة أو المشابهة بين الأمرين، وإن مقام الله أرفع من أن نجيز نسبة من غير إذن شرعي وإلا كان بدعة، ولا يصح أن يوصف الله إلا بما هو مدح وثناء، وليس من معنى ل التقدير والإيجاد، كما أن أسماء الله توقيفية، فكما لا يسمى عاقلاً ولا فاضلاً – مع أنها من صفات كذلك لا يسمى خالقاً لأفعال العباد لا حقيقة ولا مجازاً، وكيف يسمى خالقاً لها ومنها القبائح وا والفضائح، وإن كانوا لا يجيزون أن يصفوه بصفة لا ذم فيها ولا مدح فما الملجئ لهم إلى ذلك؟ وإذا ذهبوا إلى أنهم لا يتصرفون في أنفسهم إلا بإرادته فكيف سمحوا لأنفسهم أن يتصرفوا في أسمائه وصف

ب – في مفهوم الإرادة:

وإذا كان لا يصح نسبة المعاصي إلى الله أو اعتبار الله خالق أفعال الإنسان فماذا عن الشرور ولماذا خلق الله الإنسان خطاء مذنباً؟

يميز ابن الوزير غرضين: غرض أدنى وهو من العبد، وغرض أقصى أو غرض الغرض كما يسميه الله، ألا ترى أن الخضر حين خرق السفينة نسب ذلك إلى نفسه فقال: [الكهف: 79]، فمن أدبه علي أن أضاف غرض العيب إلى نفسه دون الله، وأما غرض الغرض فهو بقاء السفينة لأصحابها المساك مراد الله، ومثل غرض الغرض ما أضافه الخضر إلى ربه [الكهف: 82].

وخلق الله الإنسان خطاء مذنبا غرض أدنى بينما الغرض الأقصى الاستغفار والمغفرة. عن أبي الرسول عليه الصلاة والسلام قال: لو لم تذنبوا لذهب الله بكم ولجاء بقوم يذنبون فيستغفرون فيغ لم يجعل الذنوب القبيحة غرض الغرض بل جعل المغفرة بالاستغفار.

وغرض الغرض في عذابه الكافرين الانتصاف للمؤمنين ونحو ذلك من المصالح المحمودة و الحميدة، فالشر ليس مراداً لله الحكيم من أجل ذاته وأما الخير فمراد لذاته. إن المراد من الشر ليد ذلك أن هناك نوعاً من المرادات يراد لغيره ولا يراد لذاته بل هو مكروه في ذاته، لقد ورد الشرع مث

إرادة اليمين الغموس (الكاذبة) من الفاجر في الحقوق المغتصبة منه في الأموال والدماء أو في واللعان، يطالبه صاحب الحق بأداء هذه اليمين من حيث أنها حق له مع علمه أنها يمين فاجرة فيها لله تعالى، لا يطالبه بها محبة منه ولا رضا ليمين كاذبة لعلمه أنها قبيحة وفيها معصية لله تعالى، ذلك أن في اليمين الغموس وجهين: وجه جازت فيه إرادتها، ووجه وجبت فيه كراهيتها، فالوجه الذ فيه إرادتها وقوعها من خصمه الظالم المغتصب من حيث هي حق لصاحب الحق على من ظلمه أو على جهة العقوبة للظالم، والوجه الذي وجبت فيه كراهيتها هو ذاتها الواقعة معصية لله تعالى الجهتان[434]، كذلك إرادة الله للإنسان أن يكون خطاء مذنباً، وقوع الذنب مكروه وواقع الذنب ، وينبغي التفرقة بين الوقوع والواقع.

يتضح الوجهان للإرادة في هذه الآيات: [فاطر: 8] هذه إرادة عامة تبنى على إرادة أخرى خاصة ق قوله تعالى: [التوبة: 115] وقوله: [الصف: 5] وقوله: [الأنفال: 53].

وهكذا لم يرد في القرآن أن الله يريد الإضلال أو القبائح وإنما الذي ورد أنه لا يريد ظلماً للعباد، للاحتجاج على الجبر بالقول كل ميسر لما خلق له[435]، لأن ذلك لا يتصل بأول أحوال التكليف الخاتمة أو بعد الاستحقاق، وإنما فطر الناس على الإيمان لقوله تعالى: [الروم: 30] وقول الرسول: ك يولد على الفطرة، يكون التيسر للعصيان بعد العصيان لا قبله لقوله تعالى: [البقرة: 26].

ج – تعديل مفهوم المعتزلة للإرادة:

وقد ظنت المعتزلة أن الإرادة ملازمة للرضا والمحبة من جهة وللأمر من جهة أخرى، وإذا كان الأكثر في الشاهد فإن الأمر مع الإرادة الإلهية يختلف، ذلك أن هذه الإرادة تطلق بمعنيين:

* إرادة ملازمة لمحبة المراد والرضا، وهذه هي الإرادة الشرعية للفروض والواجبات، وهي الإرادة الحقيقي، وبهذا المعنى لا تكون القبائح مرادة لله.

* إرادة دالة على نفي ما يستلزم العجز في وقوع ما يكره في ملكه إن لم يكن بإرادته وذلك للدلالة ع قدرته ونفاذ مشيئته وعموم ربوبيته وكبرياء عظمته، تحت ذلك تندرج إشارته تعالى أنه لو شاء لهد جميعاً، ولجعلهم أمة واحدة، بذلك تمدح نفسه في كتابه الكريم، ولكن حكمته اقتضت تمكي وتكليفهم وابتلاءهم، وبهذا المعنى تندرج المعاصي تحت القضاء والقدر على أن لا تسمى المعاصي أو مرادة الله.

ولقد أراد البعض التفرقة بينهما بالتمييز بين إرادة كونية وإرادة شرعية[436]، غير أنه لم يرد في ال مرادة وإن ثبتت أنها مقدرة وليس كل مقدر مراداً، إذ المعاصي مقدرة ولكن ليست مرادة لذاتها وإ لغيرها، وما كان مراداً لغيره لا يعد مراداً مجازاً، من ذلك قول موسى: [يونس: 88] فالدعاء عليهم

على الأموال والشدة على القلوب ليس مراداً لذاته – وإن أصبح مقدراً – وإنما المراد لذاته من دع
هو الإيمان، ما دام الإيمان منهم لن يقع إلا بغضب الله عليهم[437].

وقد فرق ابن تيمية بين الإرادة الشرعية والإرادة الكونية وليس هذا مما تعلم صحته ولا بطلانه با
الشرعية ولا بالأدلة العقلية، فالاعتصام بالاعتقاد الجملي أحوط وأولى[438].

كذلك قرنت المعتزلة بين الإرادة والأمر، وذلك هو الأكثر في الشاهد في حق من لا يعلم الأمر، أ
الإلهية في صلتها بالأمر فعلى ثلاثة أقسام:

1 – أمر ملازم للإرادة: حين يكون المقصود بالأمر تحقيق المطلوب أو المأمور، وشرطه أن
المطلوب سيحصل وإلا كان تكليفاً بما لا يطاق أو كان جهلاً بالغيب إن صدر من إنسان، وقد قصر
الإرادة على هذا النوع من الأمر.

2 – أمر لا تصاحبه الإرادة ولا محبة المطلوب: كأمر الخليل أن يذبح ولده إذ لم يرد الله ما أم
الذبح ولا أحبه، وإنما ابتلى خليله بالعزم: [الصافات: 103 – 104].

3 – أمر لا تصحبه إرادة الحصول وتصحبه محبة المطلوب دون إرادة وقوعه من المأمور: وذلك
الكافرين بالإيمان مع علم الله تعالى أنه لا يقع أبداً: ﭼﮯ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﭼ[التوبة: 46] مع أن الانبعا
به، ولكن كرهه الله من المنافقين لا من الوجه المأمورين به.

لقد جعل الأشاعرة الفعل الإنساني مقيداً بسبق القدر بينما قرنه المعتزلة بسبق العلم، والخ
الفريقين شكلي، ذلك أن علم الله غير معارض لإرادته، غير أن الأشاعرة قد وسعوا من مفهوم الإراد
القضاء والقدر بينما قصر المعتزلة مفهومها على الأمر والرضا. مراد الأشاعرة أن يكون الله غالباً غير
[يوسف: 21]، ومراد المعتزلة تنزيه الله عن إرادة المعاصي وتعريضه الأشقياء للخير. إذن حصل م
التعريض فهو في ذلك غير مغلوب، وإنما تتعارض الإرادة مع العلم في حق من يجهل الغيب، أما م
فإن إرادته مقترنة بعلمه، ومن ثم فلا مبرر لقصر الإرادة على المحبة أو الرضا لأنهما ليسا مترادفين
والرضا نقيضا الكراهة والسخط، بينما الإرادة بمعنى المشيئة وهو ما يقع الفعل به على وجه دو
فالصائم العاطش يحب شرب الماء حال صومه ولكنه لا يريده بعزيمته، فقول المعتزلة أنه تع
المعاصي ولا يحبها معلوم بالضرورة من كتاب الله ولا خلاف في ذلك بين أهل النظر وأهل الأ
تمسك الأشاعرة بكمال قدرته، ولا تعارض بين تمدح الله بذلك وبين كراهيته للمعاصي. لقد قصدو
إن المعاصي مرادة لله ذلك النوع مما يراد لغيره ويكره لذاته، واللبس في قولهم أنهم لم يفصحوا ع
موقفهم فقد ورد السمع بإطلاق مشيئته ولم يرد بإرادته القبيح.

ويقابل اللبس في قول بعض الأشاعرة بأن المعاصي مرادة لله ما نسب إلى بعض المعتزلة من القول
الله عن هداية المشركين إلا على وجه الإلجاء أو تغيير البنية وإلا فليس عند الله لطف لهم، وقد احت
ذلك بقوله تعالى: [الأنفال: 23] وقوله تعالى: [الزخرف: 60].

* أقر أغلب المعتزلة أن عند الله من اللطف بالمشركين ما به عنده يؤمنون، وأن الله قادر على
بالعصاة إلا أن ذلك غير واجب عليه، هذا ما ذكره يحيى بن حمزة إمام الزيدية في كتابه "التمهيد".

* إن الآية الأولى خاصة بالكافرين الذين استحقوا بالخذلان وسلب الألطاف، كوصفه تعالى لهم بأ
بكم عمي فخبر بذلك عن صفتهم التي هم عليها لا عن نفي قدرته تعالى على تغيير صفتهم بألطافه
فمفهوم الآية أنه تعالى ما علم فيهم خيراً لا أنه ما علم أنه يقدر على هدايتهم.

* إن امتناع اللطف في حق بعض المكلفين في رأي بعض المعتزلة لأجل البنية في خلقتهم و
مخصوصة فيها غلظة وقساوة غير أن الله قادر على تغيير بنيتهم وخلقتهم كما ذكر ذلك ابن ال
كتابه الفائق مستشهداً بالآية: [الزخرف: 60]، فكل بنية قابلة للطف وممكن تغييرها، لأن قدرة الله
على حد تعبير ابن الوزير – تشمل كل شيء عموماً وهداية كل أحد خصوصا، وتغيير البنية يسير على
على كل شيء قدير، ولا يزيد الأمر على تليين القلوب القاسية أو تعليم النفوس الجاهلة، ولو أراد الله
زاد على أن يقول كن فيكون.

* إن من ذهب من المعتزلة إلى أن اللطف بالأشقياء محال لأنه يقتضي الإلجاء وسلب الاختيار أو أ
الإنسان غير الإنسان لم يقصدوا تعجيز الله وإنما الأمر في ظنهم محال، كوجود إله ثان، والقادر
شيء لا يوصف بالقدرة على المحال، لأنه ليس بشيء وإلا لزم أن يوصف بالقدرة على لا شيء.

يرى ابن الوزير أن ليس لهذا القول من عذر لأنه لا يحسن أن يقال إن الله تعالى لا يقدر، لأن عد
نقص في الربوبية، بل لا يعتذر عن ذلك بأنه محال كوجود ثان للرب لأن في ذلك مناقضة لأقوالهم
يقبح التكليف إذا كان الله قد خلقهم على هذه البنية من الفساد، ولا يوصف عدم القدرة على اللط
محال، لأن المحال ما لا يمكن تصوره ككون الشيء قديماً حديثاً، فلا يصح في حقه تعالى الوص
القدرة على اللطف أو على شيء ما، وقد امتدح سبحانه ذاته بالقول: [فاطر: 44][439].

ويخلص ابن الوزير من محاولته التوفيقية بين الأشاعرة والمعتزلة إلى أن الأولين ما قصدوا إرادة الله
المعاصي، لأن حقيقة قولهم – في رأيه – ما ذهب إليه الشهرستاني – بأن إرادة الله لا يصح أن ت
بأفعاله دون كسب العباد سواء أكانت طاعة أم معصية، وأن معنى القول إن الطاعات مرادة محبوبة
أنه تعالى يريد أفعاله المتعلقة بها من أمر ومن ثناء ومن ثواب في الدنيا والآخرة، وأن معنى القول إن ا
مرادة مع كونها مكروهة مسخوطة هو أن الله يريد أفعاله المتعلقة بها من ذم في الدنيا وعقاب في
وأن الفريق الآخر أو بالأحرى المعتزلة قد أقروا أن الله لا يوصف بالعجز وأنه قادر على اللطف بالمش
أن ذلك غير واجب عليه، وأن هداية العصاة تقتضي تغيير بنيتهم، وكل بنية قابلة للطف مقدورة له
ما دامت الأجنة في البطون متماثلة في ذواتها وإن اختلفت في صفاتها وأحوالها العارضة، فالخلاف
المعتزلة اشترطوا لهداية المشركين تغيير بنيتهم، وسائر الناس قالوا إن ذلك ممكن من غير تغيير بنية(

2 – في الحكمة:

معنى الحكمة عند أهل الكلام إثبات داع راجح إلى جميع ما فعله الله وأراده وإن خفي على خلقه
كثير منهم، ومرجع ذلك إلى علم الله بالمصالح والغايات المحمودة.

وقد غلا المعتزلة في الحكمة وقصروا في الإرادة بينما غلا الأشاعرة في الإرادة وقصروا في الحكمة،
المعتزلة أوجبوا معرفة العقول للحكمة بعينها على جهة التفصيل فجاءوا بأشياء ركيكة، وردت عليه
من الأشعرية فغلوا في الرد وتجاوزوا الحد فنفوا الحكمة وأنكروا التحسين العقلي فوقعوا في أبعد
وأشد، ولا ريب في أن خير الأمور أوسطها.

ومن أمثلة التعليلات الركيكة ما ذهب إليه أبو علي الجبائي حين قرر أن الحكمة في إماتة الصغير ص
الله أنه لو كبر لكفر، إذ لو كانت العلة كذلك لأمات الله الكفار جميعاً صغاراً بل لما خلقهم لأن ترك
أولى من استدراك الفساد بموتهم بعد خلقهم ولو كانت كذلك لصاحت الوحوش والطيور وجميع ال
رب هلا جعلتنا من بني آدم، ولصاح المؤمنون: ربنا هلا عصمتنا وبلغتنا مراتب الأنبياء، هلا ساوي
ولقالت النساء: هلا جعلتنا رجالاً، ولأدى ذلك إلى عدم وجود شيء من الموجودات بل إلى استحا
الممكنات من جميع المخلوقات وهذا خارج عن العقول، وإنها لوساوس وليست أجوبة مأخوذة عن

ومن ناحية سمى الأشاعرة الحكمة علة وتوهموا أن القول بالحكمة يقدح في كون الله غنياً وهذا
الباطل، ولا يصح لهم أن يستدلوا بالآية: [الأنبياء: 23] لأن معناها أن الله أعز من أن يسأل، فهي
إثبات العزة لا نفي الحكمة، إذ المراد بالآية الاحتجاج على المشركين فإن من اتخذتموهم شركاء يس
أفعالهم بينما لا يسأل الله، ومن يسأل عن فعله فهو مربوب لا رب، وسياق الآية الكريمة من أولها
ذلك، والاحتجاج بها على نفي الحكمة غفلة عظيمة[441].

دليل الحكمة قاعدة الكمال في الأفعال وأن لا شيء من خلقه أو فعله قد جاء عبثاً، لذا لا ريب ولا
أن من كمال الفعل صدوره عن حكمة بالغة بموجبه يتوجه الفعل إلى المصالح الراجحة والعواقب
وإلا كانت أشبه بالآثار الاتفاقية أو المصادقة أو العبث كفعل الصبيان والمجانين.

على أن الكمال في أفعال الله في أنها تصل إلى منزلة لا تبلغها عقول الأذكياء والحكماء تماماً كما
الحيوان الأعجمي حكمة الحكماء ولا تصانيف الأذكياء من بني الإنسان، ولله المثل الأعلى.

إن الملائكة مع قربهم من رب العالمين لم يدركوا السر في خلق الإنسان فاستفسروا [البقرة: 30]
الله [البقرة: 30] فأحالهم الله إلى العلم الجملي بالحكمة دون البيان التفصيلي، فإن كفاهم ذلك
كثيراً من المسلمين[442].

ولما كلم موسى ربه قال: اللهم أنت رب عظيم ولو شئت أن تطاع لأطعت ولو شئت أن تعصى لما
وأنت تحب أن تطاع وأنت مع ذلك تعصى فكيف ذلك يا رب، فأوحى الله إليه: إني لا أسأل عما أف

يسألون[443].

كذلك ما حكاه الله سبحانه مما جرى بين موسى والخضر فيه تصريح باشتمال أفعال الله على والغايات المحمودة، ولا يقال: هلا ترك الله خلق الغلام الذي أمر الخضر بقتله لأنه سبحانه لو ت وأمثاله لم يكن شيء من الشرور والابتلاء، إذ أن الحكمة الخفية اقتضت ذلك لما نعلم ولما لا نعلم يخلقه لما علمنا الله ذلك الدليل القاطع على أن أفعال الله المتشابهة لها تأويلات حسنة في العقول، في السمع دليلاً أوضح من قصتهما، فقد حصل بوقوع هذا الشيء وظهوره حجة قاطعة على أن الله الشر لذاته وإلا لما احتاج الخضر إلى تأويل ذلك لموسى[444].

كذلك رأى نبي من الأنبياء شخصاً مبتلى فقال: اللهم ارحمه، فجاءه الرد الإلهي: كيف أرحمه مم عبادي إن أحسنوا فأنا حبيبهم وإن أساءوا فأنا طبيبهم، أبتليهم بالمصائب لأطهرهم من المعايب شرح صحيح مسلم للحديث: (والشر ليس إليك) أي ليس بشر بالنظر إلى حكمتك فيه.

ولو خلت أفعاله من الحكمة لما رجحت على أضدادها، وإذ أوجب الأشاعرة الصدق في أقواله تعالى ضده فلم يرجحوا الحكمة في أفعاله؟ ولا فرق بين الأقوال والأفعال إذ الأقوال نوع من الأعمال، فق الصحيح: أفضل العمل شهادة أن لا إله إلا الله، ولم أوجبوا صيانة أقوال الرب من النقائص ثم حـ تعالى لو عكس الحكم في جميع أوامره العادلة الحكيمة في شرائعه في الدنيا أو في الآخرة فعذب وأخذهم بذنوب غيرهم وأدخل أعداءهم الجنة وعظمهم ما كان ذلك محالاً عليه مع أن الله قد تم بأنه لا معقب لحكمه ولا مبدل لكلماته.

وإذا كان بعض الأشاعرة قد نفوا حكمة الله فقد كان ذلك منهم مجرد معارضة للمعتزلة في قوله أفعال الله، ذلك أنهم – أي الأشاعرة – يذهبون في الفقه وأصوله إلى أن أوامر الله ونواهيه معللة قرر ابن الحاجب في كتابه مختصر منتهى السؤال أن الفقهاء مجمعون على أن أفعال الله في الشرائ أورد ذلك في الحديث عن مسالك العلة وعن تنقيح المناط في القياس الأصولي، ويوافقه على ذل الأشاعرة كالغزالي في المستصفى والرازي في كتابه المحصول، لقد أجمعوا على حكمة الله في كل ذكر الدميري في كتابه "حياة الحيوان" حكمة الله في خلق الذباب[447].

وذهب الغزالي في القصد الأسنى إلى أن الله مريد الخير للخير ومريد الشر للخير لا للشر، وذلك الحكمة في إرادة الشر، وقال ابن القيم[448] في كتابه حادي الأرواح، محال على أحكم الحاكمين وأعلم أن تكون أفعاله معطلة عن الحكم والمصالح والغايات الحميدة، والقرآن والسنة والعقل والفطر ببطلان ذلك، وذكر في الجواب الكافي قدر ألف آيةٍ في حكمة الله من خلق مخلوقاته، ويتضمن تف تعالى: [الأنعام: 91] أنهم نفوا حقيقة حكمته، وخفاء حكمته في بعض أفعاله – سبحانه – لا يع وجودها، لأن عدم الوجدان لا يعني عدم الوجود، بل إن المصائب والآلام معللة بالثواب ورفع الدرج

حديث الرسول عن عائشة: لا تصيبن المؤمن شوكة فما فوقها إلا رفعه الله بها درجة وحط عنه بها
وفي حديث آخر: ما من مسلم يصيبه أذى من مرض فما سواه إلا حط الله سيئاته كما تحط الشجرة
بل إن في خلق الأشقياء حكمة، ذلك أن الله خلق الناس جميعاً لعبادته. [الذاريات: 56] وهو سـ
يرضى لعباده الكفر ولا يحب الفساد، خلقهم للابتلاء [هود: 7] وفي تعليل خلقهم ذكرت المعتزلة سـ
هو تعريض الأشقياء لدرك ثوابه العظيم وفي التعريض لذلك نعمة لقول الرسول: كل أمتي يدخلون
من أبى، قالوا: ومن يأبى يا رسول الله؟ قال: من عصاني فقد أبى، فالله قد أراد وقوع الطاعة منهم ولـ
أنفسهم قد أبوا، بل وفي إبائهم حكمة: ليزيد الله في الثواب للمؤمنين على وجه الانتصاف من
للمظلوم[449] ولا تتنافى هذه العلل مع الأصل من وجوب الاعتقاد الجملي [البقرة: 30] وبمشيئته
بالنظر إلى كمال عزته وعظيم سلطانه [الأنبياء: 23]، ذلك أن القول بالحكمة لا يتعارض مع الإيمان
المشيئة فهو العزيز الحكيم، ومن ثم وجب علينا أن نمتدحه في ختام كل صلاة بالقول: إنك حميد
ومتفرقات أسمائه الحسنى ترجع إلى هذين الاسمين الشريفين، وما اقتضى منها كمال العدل والفضل
والثناء والتسبيح والحمد اندرج تحت اسم الحميد، الحميد على أفعاله الحميدة وأحكامه الحكيمة
عن اللهو والعبث، وما اقتضى منها العزة والقدرة والجلال والملك والمجد اندرج تحت اسم المجيد
المجد التفرد والأمر والعزة وعلم الغيب والقدرة على كل شيء[450].

وقد قصر قوم عن تقديسه باسم الحميد فنفوا الحكمة عن أفعاله اعتقاداً منهم بتعظيمه باسم
بينما بالغ قوم في اسم الحميد وقصروا عن تعظيم عزته وقدرته، بينما ينبغي الثناء عليه بالقول: إنك
مجيد.

وإثبات الحكمة في أفعاله تعالى مرتبط بالقول بالتحسين العقلي ولا فرق في ذلك بين الأفعال والأ
أن الأفعال إنما تحسن أو تقبح لوجوه عائدة إليها، وبعض الأشاعرة قد أنكر ذلك فلا تحسين و
عندهم لفعل إلا بموجب أمر ونهي شرعي، غير أن البعض الآخر قد اتخذ موقفاً وسطاً ومنهم الرازي
حكم الإنسان بالتحسين أو التقبيح إلى اعتبارات ثلاثة: باعتبار الشهوة أو النفرة، وباعتبار النفع أو ا
باعتبار صفة كمال في الفعل كالصدق والعلم أو صفة نقص فيه كالكذب والجهل، ويتفق المعتزلة
الفريق في أن الأفعال إنما تحسن أو تقبح لوجوه عائدة إليها وفي أن الله تعالى عالم بجميع المعلومات
منزه عن جميع الحاجات ومن ثم فإنه يستحيل أن يصدر عنه قبيح.

يوافق ابن الوزير المعتزلة ومن توسط من الأشاعرة كالشهرستاني والرازي في القول بالحسن
العقليين، فذلك هو المتصور لموافقته الفطرة العقلية، ولذا فإنه لما كان عمل الخضر مجافياً
العقلية استنكره موسى، أما تحديد العقاب على القبيح فمتوقف على الشرع وذلك قول الأحناف وا
وهو المتصور لموافقته الفطرة وآيات القرآن المجيد[451].

وأغلب أفعال الله تتضح فيه الحكمة والصلاح، وقليل منه متشابه، لأن العقول أدنى من أن تحيط
حكم الله وأسراره، ولذا قال تعالى لملائكته: [البقرة: 30] ولم يقل لهم حين استفسروا عن خلق من
الأرض ويسفك الدماء: (إنه يحسن مني ما تستقبحون) مما يدل على أن الحسن أو القبح معلوم
والعقل، ولكن لله حكمة في أفعاله تعلوعن فهم الملائكة فضلاً عن الإنسان.

تعقيب:

يمثل ابن الوزير منحنى هاماً سواء في مسار المذهب الزيدي أو في تاريخ علم الكلام، أما بالنسبة ا
الزيدي فإنه رجح انفتاحه على أهل السنة منه على المعتزلة، وقد كان الاتجاه الأخير هو المعر
الزيدية منذ الإمام زيد حتى ابن المرتضى معاصر ابن الوزير، وأما أثره في تاريخ علم الكلام فإنه اس
يسمو بموضوعاته من طابع الجدل – الذي أخذ دائماً على هذا العلم وكان سبباً في نفور كثير م
الدين منه – إلى طابع العلم الديني وذلك بفضل المنهج الذي اختطه لنفسه: إيثار الحق على الخ
التعصب لمذهب معين، لأن الحق كله في أصول الدين لم يجتمع لفرقة بعينها في كل الموضوعا
مكن له في السمو بموضوعاته هذا العلم عن الطابع الجدلي إلى هذا الطابع الفريد إخلاصه وإنصا
عن تبحره في جميع العلوم الدينية المتعلقة بالموضوع الذي يعالجه.

لقد كان ابن الوزير فريداً في نوعه بين جميع من عالج موضوعات علم الكلام، لا يشبه كلامه كلام أ
سبقه أو عاصره لا بين الزيدية فحسب بل بين فرق المسلمين جميعاً سواء في تحري الحق أو في نزاه
وذلك ما اكتسبه تقدير المخالفين قبل الموافقين.

الفصل الثاني

ابن الأمير محمد بن إسماعيل

1099 – 1182هـ

ومذهبي التوحيد والعدل لا سوى وهذا لعمري دين كل موحد

ولم أرد الدنيا الدنية أو أرد عمارة قصر في أزال مشيد

ابن الأمير

هو محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد بن علي بن حفظ الدين الأمير، ينتهي نسبه إلى الأمير حمزة الحسني، ولد بكحلان عام 1099 ثم انتقلت الأسرة عام 1110هـ، إلى صنعاء التي كانت عاص لا حكم آنذاك، أخذ عن أبيه – بعد أن حفظ القرآن في صغره – علوم الفقه والنحو والبيان وأصول كما تتلمذ على أكبر علماء عصره من أمثال زيد بن محمد بن الحسن وعلي بن محمد العنسي و الحسين الأخفش وعبد الله بن علي الوزير، وتعلم الحديث على يدي عالم زبيد عبد الخالق المزجاجي.

سافر إلى الحجاز أربع مرات من أجل العلم إلى جانب أداء الفريضة، في المرة الأولى عام 1122 ح على خطيب المسجد النبوي عبد الرحمن بن الخطيب وكذلك علي طاهر بن إبراهيم الكردي علوم ا وفي المرة الثانية عام 1132 حيث التقى بأبي الحسن بن عبد الهادي السندي حيث عكف على علوم كما أفاد من كل من الأشبولي وعبد الرحمن بن أسلم، وفي حجته الثالثة عام 1134هـ، لازم محمد الأسدي حيث قرأ عليه شرح العمدة لابن دقيق العيد، وقد أعجب ابن الأمير بالكتاب فوضع علي سماها: (العدة على شرح العمدة)، تتلمذ كذلك على الشيخ الحسن بن حسين شاهبور في علم القراء أخذ عن سالم بن عبد الله بن سالم البصري صحيح مسلم ومسند ابن حنبل وإحياء علوم الدين وحينما حج عام 1139هـ تعلم من القاضي علي بن محمد العنسبي علوم النحو والفقه والمنطق[452].

أريد أن أخلص من هذا السرد لأسماء بعض مشايخه إلى نتيجتين:

الأولى: أنه تبحر في مختلف علوم الدين فكان في كل واحد منها كأنه متخصص فيه.

الثانية: أنه أخذ على علماء من مختلف الفرق والمذاهب، فأهله هذا التكوين العلمي إلى أن يكو الأفق متسامح الرأي غير متعصب لمذهبه الزيدي.

والواقع أنه كان في عصر ابن الأمير تياران يتصارعان:

الأول: التيار الملتزم بالمذهب الزيدي كما حدد صياغته المنصور بالله القاسم بن محمد وهو تي الدولة وتسانده بكل ثقلها إذ كان الحكم للأسرة القاسمية، أما في الفقه فالتزام بالمذهب الهادوي ترجيحه في كل المسائل الفقهية على آراء الإمام زيد.

الثاني: التيار المتفتح على المذاهب الأخرى وبخاصة أهل السنة[453]، ذلك التيار الذي غرس ب
الوزير والذي نبه فيه إلى أن ليس للزيدية محدثون ومن ثم فإنه ينبغي أن ينهلوا الحديث من رجال
كما يؤخذ الطب من الأطباء والأدب من الأدباء، ولا ضير إن كان حفاظ الحديث محسوبين على أهل
أقول منذ أن دوت صيحة ابن الوزير هذه نبغ بين الزيود حفاظ رجحوا حديث الرسول على الجدل
فظهر تيار قوي يبدأ بابن الوزير ويبلغ ذروته لدى الشوكاني مروراً بالمقبلي وابن الأمير، تيار و
بالمبادئ العامة للمذهب الزيدي فإنه يتعصب له، ويؤثر الحديث والفقه على الجدل والكلام.

وما كانت الدولة لترضى عن مثل هذا التيار. إنه وإن قدم علماء أفذاذاً ذاعت شهرتهم فتجاوز
اليمن إلى آفاق العالم الإسلامي، فإنه من وجهة نظر أن دولة لها القوامة على المذهب – ولم يعد ا
غير اليمن – لا بد أن تجد في مثل هذا التيار المتفتح على المذاهب الأخرى وبخاصة مذهب أهل
أقوى مذاهب المسلمين وأكثرها عدداً – تجد فيه خطرا يهدد الكيان الزيدي حتى وإن كان التفتح من
المذهب الزيدي، لا عجب إذن في أن يحاسبه الحكم ويؤاخذه لأنه يدرس لتلاميذه كتاب "ضوء
للحسن بن أحمد الجلال (ت 1084هـ) وكان القاسم بن محمد قد أحرق الكتاب ومنع التدري
والجلال من نفس تيار ابن الوزير وابن الأمير، ولم يكتف ابن الأمير بالرد على رسول الحاكم: (أبلغ الح
هذا الكتاب لم يكن مؤلفه موجوداً في دولة الإمام القاسم)، بل إنه يضع على الكتاب حاشية سماه
الغفار على ضوء النهار) في مجلدين ضخمين، ولا عجب كذلك في أن يستنكر اتجاه بعض الحكام بل
منه أحدهم ومن انتسابه إلى أهل البيت، إذ يقول محمد بن يحيى حميد الدين: (محمد بن إسماع
ليس منا أهل البيت)[454] [455].

ومن ناحية أخرى عاش ابنا الأمير عصر اضطراب سياسي، يتمرد الابن على أبيه ويستعدي
عليه[456]، يحارب الأخ أخاه وينكل به، يقتطع كل طامع من أفراد الأسرة الواحدة قطعة ويحاول أ
دائرة سلطاته على حساب غيره، والناس بين بلاءين: بلاء بالقبائل المتردة حين تغزو المدن
الحرمات، وبلاء بجنود الحاكم حين يسلطهم لتأديب المتمردين، وابن الأمير ناء بدينه عن الفتن و
ولكنه مع اعتزاله لم ينسحب من الحياة العامة. حقيقة، لقد أعرض عن القضاء والوزارة تجنباً للشبها
ذلك لم يتوان عن كلمة حق يقولها أمام سلطان جائر[457]، وأمثال هؤلاء في أزمان الفتن والجور وإذ
أنفسهم للمخاطر – ولا أقول المهالك – وقد تعرض ابن الأمير للقتل أكثر من مرة[458] - فإنه يفرض
على الطامعين والمتكالبين على السلطة مما مكنه من الوساطة بين المتنازعين لصالح الرعية.

ولم يكن ابن الأمير مجرد داعية للإصلاح ولكنه كان إمام فكر، إذ انعكست أحوال العصر ع
وتساءل ما عسى أن يكون موقف الدين إزاء هذه الأحداث.

1 – هل تصح مخالطة الملوك الظلمة؟

2 – ما المقصود بالنهي عن فراق الجماعة؟ وبخاصة أن المذهب الزيدي يتبنى مبدأ الخروج.

3 – وهل إلزام الدولة مواطنيها بالمذهب – وبصياغة محددة له – يسد باب الاجتهاد؟ وكان لا بد رأي الدين من هذه التساؤلات.

وفي عصور التدهور تشيع الشعوذة والخرافات ويكثر أدعياء التصوف، والنفوس القلقة بسبب تو تتلمس السكينة فنستجيب لأي مدع الولاية[459]، فكان لابن الأمير رأي في دعوى كرامات الأولياء العادات.

وظهرت الحركة الوهابية في أواخر أيامه، وسمع ابن الأمير أنها قامت لمحاربة البدع وإعادة مذهب فأسرع بتأييدها، ولكن بلغته الأنباء بعد ذلك تكفيرهم الناس واستباحتهم الدماء فكان أن تراجع ع منكراً عليهم فعالهم[460].

هذا وقد ظل ابن الأمير طوال حياته عاكفاً على الوعظ والتدريس والتأليف، آمراً بالمعروف ن المنكر، مصلحاً ذات البين بين المتخاصمين، لا يخشى في الله لومة لائم إلى أن وافته المنية في الث شعبان عام 1182هـ.

مؤلفاته[461]:

1 – إجابة السائل وبغية الآمل لمنظومة الكامل – أصول الفقه- مخطوط مكتبة الجامع الكبير بص
1 – 2 أصول فقه.

2 – الإحراز لما في أساس البلاغة من كناية ومجاز – بلاغة – مخطوط رقم 1 ص 437 لغة.

4 – إيقاظ الفكرة لمراجعة الفطرة (شرح حديث كل مولود يولد على الفطرة) علم الكلام مخطوط من س 181 – 273.

5 – التحبير لإيضاح معاني التيسير – 5 أجزاء – حديث (شرح كتاب تيسير الوصول لابن الديبع).

6 – منحة الغفار شرح حاشية النهار للحسن الجلال – فقه – مخطوط جزءان 307 – 308.

7 – أرجوزه في أصول الدين[462] - أصول الدين – مخطوط رقم 83 من ص 150 – 181.

8 – إرشاد أولي الألباب إلى حقيقة ابن عبد الوهاب – حديث – مخطوط رقم 60 من ص 196 –

9 – إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد – أصول فقه – مخطوط رقم 20 مجاميع من ص 126 – 18

10 – إزالة التهمة ببيان ما يجوز ويحرم من مخالطة الظلمة – مخطوط رقم 53 مجاميع من ص 267.

11 – الإشاعة في بيان من نهى عن فراقه من الجماعة مخطوط رقم 31 مجاميع من ص 29 – 36

12 – التنوير شرح الجامع الصغير للسيوطي حديث 4 مجلدات – مخطوط رقم 43.

13 – توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار لابن الوزير – نشرة محمد يحيى حميد الدين مطبعة الـ القاهرة.

14 – ثمرات النظر في علم الأثر (حاشية على نخبة الفكر لابن حجر العسقلاني – علم الكلام 69 187.

15 – العدة على شرح العمدة لابن دقيق العيد – حديث – نشره علي بن محمد الهندي المطبعة – 4 مجلدات سنة 1379هـ.

16 – نظم بلوغ المرام من أحاديث الأحكام – طبع في عدن سنة 1366هـ.

17 – تفسير غريب القرآن – تفسير – مخطوط رقم 16 ص 8.

18 – تطهير الاعتقاد عن إدران الإلحاد – علم الكلام – مخطوط رقم 53 مجاميع من ص 214 –

19 – الإيضاح والبيان في تحقيق عبارات قصص القرآن – تفسير – مخطوط رقم 65 مجاميع من – 61.

20 – الأنفاس الرحمانية في أبحاث الإفاضة اليمنية – علم الكلام – مخطوط رقم 194 مجاميع 75 – 118.

21 – جمع التشتيت شرح آيات التثبيت – علم الكلام (في المعاد) مخطوط رقم 37 ص 150.

22 – رفع الأستار لإبطال أدلة القائلين بفناء النار – علم الكلام – مخطوط رقم 149 مجاميع.

23 – غاية التفتح في أبحاث تعلق بالتحسين والتقبيح علم الكلام – مخطوط رقم 184 مجاميع 74 – 79.

24 – فتح الخالق في شرح مجمع الحقائق في ممادح رب الخلائق – زهد – مخطوط رقم 68 تص 377.

25 – الإنصاف في حقيقة الأولياء ومالهم من الكرامات والألطاف – زهد – مخطوط رقم 73 مج ص 257 – 266.

26 – تأنيس الغريب بنظم بشرى الكئيب بلقاء الحبيب – علم الكلام (في المعاد) مخطوط رقم ص 54 – 85.

27 – ديوان شعر جمعه ابنه عبد الله.

28 – سبل السلام بلوغ المرام (مختصر البدر التمام لشيخه الحسين المغربي – حديث مخطوط ر

29 – المسائل المهمة في ما تعم به البلوى حكام الأمة – مخطوط رقم 20 مجاميع من ص 109 –

30 – المسائل المرضية في بيان اتفاق أهل السنة على السنن في الصلاة والزيدية – فقه – مخط 12 مجاميع.

31 – اليواقيت في تحقيق المواقيت – فلك مجاميع 7 من ص 160 – 180.

32 – القصيدة النجدية – مجامية 274 – ثم مجموعة رسائل صغيرة أقرب إلى الفتاوى في مسائ نذكر منها:

33 – الإدراك لضعف أدلة تحريم التبناك – مجاميع 275 من ص 130 – 131.

34 – استيفاء الأقوال في مسألة الإسبال – فقه رقم 71 من ص 199 – 203 (مسألة الإسبال من الخلاف بين الفقه الزيدي والفقه الهادوي).

35 – إقامة البرهان على جواز أخذ الأجرة على تلاوة القرآن- مجاميع 31 من ص 60 – 62.

36 – أخذ الأجرة على الصلاة والآذان – مجاميع 7 من ص 193 – 196.

37 – إعلام الأنباء بعدم شرطية عدالة الإمام في الصلاة – مجاميع 46 من ص 145 – 147.

38 – إقناع الباحث بإقامة الأدلة بصحة الوصية للوارث – مجاميع 193 من ص 203 – 204.

39 ـ بيع النسيئة ـ مجاميع 65 من ص 14 – 17.

40 – النداوي بالمحرم ـ مجاميع 187 من ص 142 ـ 146.

41 – حقيقة الفقير الذي يستحق الزكاة – علم الكلام رقم 64 من ص 30 – 33.

42 – جواز صرف الزكاة في المصالح[463] - علم الكلام – رقم 64 من ص 30 – 33.

43 – صوم يوم الشك – مجاميع من ص 228 – 235.

44 – القول المجتبى في تحقيق ما حرم من الربا – مجاميع 106 من ص 189 – 191.

45 – الجلية في تحريم النظر إلى الأجنبي – مجاميع 53 من ص 269 – 274.

46 – منسك الحج مع قصيدة في مناسك الحج عدد أبياتها 283.

آراؤه الدينية:

1 – في عدم جواز التقليد وفي وجوب الاجتهاد:

قد علم واشتهر القول إن مسائل الأصول قطعية وأنه لا يجوز فيها التقليد، ولفظ الأصول يحتمل الدينية والأصول الفقهية، وهم يطلقونها على مسائل الفنين معاً.

أما أصول الدين فقد قالوا إنه لا يجوز التقليد في العقليات كوجود الباري وحدوث العالم، واستدل حاصله الرجوع إلى قياس من الشكل الثالث وهو:

العلم بالله واجب.

العلم بالله لا يحصل عن تقليد.

إذن فالواجب لا يحصل عن تقليد[464].

أما المقدمة الأولى فدليلها الإجماع، وأما الثانية فمن ضرورة معنى التقليد أنه لا يفيد علماً، وإ معرفة الله واجبة فتحصيل الواجب واجب، فتعين حينئذ الاجتهاد، فمن هنا جزموا أنه لا يجوز ال مسائل الدين.

لا يخفى على الناظر أن هذا الدليل لا يجري إلا في معرفة الله وما يجب له وما يستحيل عليه لا ; سموه أصولَ الدين، وقد خالف في ذلك جماعة ذهبوا إلى أنه يجوز التقليد في معرفة الله وصفاته واستدلوا بأنه لم ينقل عن الصحابة النظر في ذلك، ولا خاضوا في مسائل الدين، ولو كان واجب الصحابة العوام بالنظر والاستدلال، ولم ينقل ذلك بل المنقول خلافه، وهو أنهم كانوا يقبلون إسلام الجلف والأمة الخرساء لمجرد اللفظ بكلمتي الشهادة.

أجاب القائلون بوجوب النظر بأنه قد وقع من الصحابة النظر والاستدلال ولكنه لم ينقل لوض والإلا كان الصحابة جاهلين بالله وصفاته وهم خير أمة أخرجت للناس، قلنا: إن قبول الصحابة لقول ليس بتقليد، ذلك أن وجود الباري وما له من الصفات ككونه حياً سميعاً عالماً حكيماً قديراً، وما يم من أنه ليس بجسم ولا عرض ولا شريك له مسائل علمية قطعية قد فطر الله العباد على معرفتها و أدلتها من الآفاق والأنفس، وأنه تعالى جعل العقول قابلة لذلك تهتدي إليه من دون تلقين، فإن الجلف الحافي عرف ذلك واهتدى حين قال: البعرة تدل على البعير وآثار الأقدام تدل على المسي ذات أبراج وأرض ذات فجاج كيف لا تدل على اللطيف الخبير، هذا كلام من لم يعرف الإسلام وإ بفطرته السليمة، وقال الكليم مخاطباً فرعون: [الشعراء: 28] فأحالهم إلى عقولهم.

وإذا عرفت هذا علمت أن الفطرة والعقل قاضيان بوجوده تعالى وباتصافه بصفات الكمال وتن النقائص، وإن هذا المقدار أمر معلوم عند كل عاقل، وهذا مقصود من قال: أنه لا يمكن التقليد ف ملازمة لأدلتها فهي لا تعرف إلا مقترنة بأدلتها ولا تعرف بغير دليل حتى تكون تقليدية، وحينئذ فأصو

هي هذا المقدار من المسائل وهي علمية وقطعية، وهذا المقدار هو الذي يحرم التقليد فيه، فالقوا
جواز التقليد في العقليات إنما يصدق على معرفة الله وصفاته ولكنه لا يصدق على صلة الذات ب
وغير ذلك من مسائل الكلام التي لا تفيد العلم بل لا تنهض كثير من أدلتها على إفادة الظن، ففي عا
من المسائل ما لا يصدق على أكثره اسم أصول الدين، إذ الأصل في أصول الدين هو الإيمان بينما لا
كثير من هذه المسائل لمن تغلغل في معرفتها، ولذا رجع كثير من أئمة الكلام قائلين عن العامة ه
السلامة.

أما القول إن الصحابة لم تنظر ولا أمرت العامة بالنظر فهو كلام في غاية السقوط، هذه خد
المؤمنين مشحونة بالمعارف الإلهية والصفات المقدسة والإرشاد إلى التفكير في الآفاق والأنفس.

أما عن الاجتهاد فإن الحق الذي ليس عليه غبار هو الحكم بسهولة الاجتهاد في هذه الأعصار، بل إ
منه في الأعصار الخالية لمن له في الدين همة عالية ورزقه الله فهماً صافياً وفكراً صحيحاً ونباهة
الكتاب والسنة، ذلك أن الأحاديث كانت في الأعصار الخالية متفرقة في صدور الرجال فجمعت د
حتى أصبح طالب العلم لا يحتاج في هذه الأعصار إلى الخروج عن الوطن وإلى شد الرحال والظ
عجبا، أحين تفضل الله فسهل للعباد حتى أيعنت الرياض وأترعت الحياض نقول يتعذر الإجتهاد؟
والله إلا من كفران النعمة وضعف الهمة، ولقد كان للأئمة المتأخرين استنباطات رائعة واستدلالات
ما حام حولها الأولون ولا عرفها منهم الناظرون ولا دارت في بصائر المستبصرين ولا جالت
المفكرين[465] .

2 – في محاربة البدع:

أ – في أن توحيد الربوبية يقتضي عدم الالتجاء إلى غيره سبحانه:

نظراً لما رأيت وعلمت من تقديس المسلمين لأحياء يدعون المكاشفات ومن اعتقاد في القبور وج
إنكار ما أوجب الله إنكاره فاعلم أن ها هنا أصولاً من قواعد الدين ومن أهم ما يجب معرفته على الم

الأصل الأول: كل ما في القرآن فهو حق لا باطل، وصدق لا كذب، وهدى لا ضلالة، وعلم لا جهالة

الأصل الثاني: إن رسل الله وأنبياءه من أولهم إلى آخرهم بعثوا لدعوة العباد إلى توحيد الله.

الأصل الثالث: التوحيد قسمان: الأول توحيد الربوبية والخالقية والرازقية، أي أن الله هو الرب
والرازق، والثاني: توحيد العبادة، ومعناه أفراد الله تعالى وحده بجميع أنواع العبادات، وهذا هو الذ
لله فيه شركاء.

والأصل الرابع: إن المشركين لم ينكروا ألوهيته أو خالقيته [الزخرف: 87] [الزخرف: 9]، وإنما أث
الله في ربوبيته أرباباً آخرين.

فإذا تقرر ذلك فاعلم أن الله سبحانه لم يبعث أنبياءه ليثبتوا أنه خلقهم، لأنهم بذلك مقرون، وإن
لإفراد الله بالعبادة، وذلك ما أنكروه [الأعراف: 70] أنكروا إفراد الله بالعبادة، عبدوا مع الله غيره، ا
أنداداً، منهم من كان يعبد الملائكة، ومنهم من عبد الكواكب، ومنهم من عبد المسيح، ومنهم
الأصنام، وهذه في الأصل كانت صور رجال صالحين كانوا يحبونهم ويعتقدون فيهم فلما هلكوا د
صوراً ثم عبدوا الأحجار.

فإذا تقرر أن المشركين لم ينفعهم الإقرار بالله مع إشراكهم غيره في العبادة، ولم يغن ذلك عنهم
شيئاً، ولم يعتد بإقرارهم ألوهيته وخالقيته ورازقيته مع أنهم ما جعلوا آلهتهم خالقين ولا رازقين، وإنم
الله مشركين لأنهم سووا بينه وبين آلهتهم.

الأصل الخامس: تقتضي العبادة إفراد الله بالربوبية والعبادة، وهذه تقتضي أقصى درجات الخشوع
له وحده دون سواه.

وقد جعل الله العبادة له أنواعاً منها:

اعتقادية: وهذه أساسها، وذلك أن يعتقد أن الرب الواحد الأحد الذي بيده الخلق والأمر وبي
والضر، لا شريك له، ولا يشفع عنده أحد إلا بإذنه.

لفظية: وهي النطق بكلمة التوحيد فمن اعتقد ولم ينطق بها لم يحقن دمه ولا ماله.

عملية: وهي الصلاة والصوم والزكاة والحج وسائر أنواع الواجبات[466].

ب – في أن عمل القبوريين "زائري قبور الأولياء" مشابهة لعمل المشركين:

هذا الذي يفعلونه لأوليائهم هو عين ما فعله المشركون لأصنامهم. إنه الندر – لغير الله – و
بالقبور شرك محرم، لقد اعتقدوا في الأموات ما لا يجوز اعتقاده إلا في الله، لقد جعلوا لهم جزاء م
وهتفوا بهم عند الشدائد ونحروا تقرباً إليهم، إذا حلف بالله من عليه الحق لا يقبل حلفه، فإن حل
أوليائه قبلوه وصدقوه وهكذا كان عباد الأصنام [الزمر: 45] فإن قيل: إنهم لا يشركون بالله، قلنا لا
القول لأن فعلهم أكذب قولهم، وإن قيل إنهم على جهالة وضلالة وخصلة من خصال الكفر، كانو
كفراً جاهلين بما يفعلونه، قلنا: قد صرح الفقهاء في كتب الفقه في باب الردة أن من تكلم كلمة الكف
يقصد معناها يكفر، فإن قلت: فإذا كانوا مشركين وجب جهادهم والسلوك فيهم ما سلكه رسول
المشركين، قلت: إلى هذه طائفة من أئمة العلم، فقالا يجب أولاً دعاؤهم إلى التوحيد وإبانة أن هذا
منهم شرك لا يتم الإيمان إلا بتركه. فإن رجعوا وأقروا حقنت دماؤهم وأموالهم وذراريهم، ومن أصر
الله منه ما أباحه لرسوله في المشركين، لقد كانوا قبل تعريفهم ونهيهم على جهالة وضلال وخصلة م
الكفر، كافرين كفراً أصغر لا يبيح دماً ولا مالا ولا سبي حريم، وهذا هو الذي سماه السلف: كفراً دو
ولقد اتصف القبوريون بالكفر الأصغر، فإن أصروا تعين جهادهم وحل منهم ما أحل الله من المشر

قيل: قال رسول الله: (أُمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإن قالوها عصموا مني
وأموالهم..) قلت قال رسول الله (إلا بحقها)، وإفراده بالألوهية والعبودية لله وحده من حقها، والقبو
يؤدوا هذه العبارة، إن مجرد قول كلمة التوحيد غير مانع من ثبوت شرك من قالها بارتكاب ما يخ
عبادة غير الله[467].

فإن قيل لا يخلو بلد من بلاد الإسلام إلا وفيه قبور يعظمها المسلمون وينذرون لأصحابها ويحل
ويطوفون بفناء القبر ويرجونه، بل هذه مساجد المسلمين لا يخلو غاليها من قبر فيها يقصده المص
أوقات الصلاة.

قلت: إن أردت الإنصاف وتركت متابعة الأسلاف وعلمت أن الحق ما قام عليه الدليل لا ما ات
العوام جيلاً بعد جيل وقبيلاً بعد قبيل فاعلم أن هذه الأمور التي نسعى في هدمها صادرة من العا
إسلامهم تقليد للآباء بلا دليل، نشأ على ذلك الصغير وشاخ عليها الكبير ولا يسمعون من عالم نكي
بعضاً من أهل العلم والقضاء والفتيا يعظمونه، فإذا كان العلماء عن الإنكار ساكتين اتخذ العامة من ا
دليلاً على جوازه.

فإن قيل: كأن الأمة قد أجمعت على ضلالة وسكتت عن إنكار المنكر.

قلت: حقيقة الإجماع اتفاق مجتهدي أمة محمد في كل عصر، لا اجتماع رأي العامة وإن قيل هذ
رسول الله قد بنيت على قبره قبة عظيمة، قلنا: إن بناءها ليست منه ولا من أصحابه ولا علماء أمته،
القبة المعمورة من أبنية بعض سلاطين مصر المتأخرين (السلطان قلاوون المعروف بالملك المنص
678) فهذه أمور دولية لا دليلية يتبع فيها الآخر الأول[468].

3 – موقفه من التصوف (كراسات الأولياء):

وقعت على رسالة بشأن الأولياء وما لهم من الكرامات، وأن لهم ما يريدون وأنهم ممن يقولون لل
فيكون، وأنهم من القبور لقضاء الحوائج يخرجون، وأنهم لمواقف جهاد الكفار يحضرون، وأن العل
بعد الموت للعلوم يدرسون، وأن الخضر أخذ عن أبي حنيفة علوم الشريعة، وأنهم في القبور يأكلون و
فتعين إيقاظ أهل الغفلة.

لقد عرفنا الله بأوليائه في كتابه العزيز فقال: [يونس: 62 - 63] ثم عرفنا الله من هم الذين آمنوا
[البقرة: 285] ثم عرفنا في أول سورة البقرة من هم المتقون فقال عنهم: [البقرة: 3].

وقد سأل الحواريون عيسى من هم أولياء الله فقال: (الذين نظروا إلى باطن الدنيا حين نظر ال
ظاهرها، والذين نظروا إلى آجال الدنيا حين نظر الناس إلى عاجلها، فأقاموا فيها ما أقاموا لا يخ
يميتهم وتركوا ما علموا أنه عنه نهاهم..).

وعن الرسول أنه قال: (لا يستحق العبد صريح حق الإيمان حتى يحب لله ويبغض لله، فإذا أ
وأبغض فقد استحق الولاية من الله).

إذا عرفت هذا وغير هذا مما ورد من أحاديث كثيرة عرفت أولياء الله وإن صفاتهم الخوف من الله
على ما يرضاه والإعراض عن كل ما سواه.

أما ما ذكره القوم عن الأقطاب والأوتاد والأبدال والأنجاب، وأن لهم حق التصرف في الأكوان أ
للشيء كن فيكون فذلك زور وبهتان وهذيان ولا يقبله من في قلبه مثقال ذرة من إيمان[469].

قالوا: الأبدال قوم يقيم الله بهم الأرض وهم سبعون، أربعون بالشام وثلاثون في سائر البلدان، سم
لأنه كلما مات منهم واحد بدل به آخر، وفي التعريف للمناوئ أنهم سبعة يحفظ الله بهم الأقاليم
وقالوا: أحدهم على قدم الخليل وله إقليم والثاني على قدم الكليم، والثالث على قدم هارون، والرابع
والخامس يوسف والسادس عيسى والسابع آدم، وهم عارفون بما ينزل من أسرار ولهم من الأسم
الصفات، وكل واجد بحسب ما يعطيه حقيقة ذلك الاسم الإلهي.

وقالوا الأوتاد أربعة في كل زمان، وقالوا القطب ويسمى الغوث، هو موضع نظر الله الاسم
والنجباء ثمانية.

قلت: هذه افتراءات مجانبة لما جاءت به الرسل ولما وردت به كتب الله، هذا نوح نبي الله يقول
[31].

على أن الأمير بعد أن كذب سند هذه الأقوال يجد الحسن الجلال في كتابه عن كرامات الأول
حديثاً نبوياً عن الأبدال، فيحترز عن التكذيب ويقول هذه الأحاديث عن الأبدال في صحتها ء
الحديث مقال، وإن سلم بصحتها فإن الله لم يجعل لهم علامة يعرفون بها بأعينهم.

ولا ينكر ابن الأمير ما للأولياء من كرامات كإجابة دعوات أو تيسير طلبات، ولكنه لا يعد ذلك
لطائفة بل هو حاصل للمؤمنين إذا أخلصوا النيات وأقبلوا على الله بصدق وثبات، فلقد خاطب الا
المؤمنين بقوله: [غافر: 60] [البقرة: 186] فمن أنكر الكرامة فقد فرط ومن ادعى الخوارق للأو
أفرط، والحق التزام الوسط. أما القول إن كل معجزة لنبي يصح أن تكون كرامة لولي فهذه دعوى
عليها.

وينكر ابن الأمير على أبي يزيد البسطامي شطحاته ودعاواه، كما يصف كتاب الإنسان الكامل للج
محشو بالكفر والضلال مع ركة ألفاظ، ويعيب علي جلال الدين السيوطي رسالته: (المحلي في
الولي) إذ بها حكايات باطلة وأقوال عن الأدلة عاطلة حتى كأنه ما عرف السنة والكتاب ولا ملأ الدنيا
التي أتى فيها بكل عجاب، فلا يغتر الناظر بنقل ما يخالف السنة والكتاب، وما أعظم ما قاله علي: (
الحق بالرجال).

إن فقيهاً واحداً وإن قل أتباعه أفضل من ألوف ممن يتمسح بهم العوام، وهل الناس إلا صاحب أثر
فقيه يفهم مراد الشيء ويفتي، نعوذ بالله من تعظيم الأسلاف تقليداً لهم بغير دليل[470].

4 – موقفه من الحركة الوهابية:

سبقت الإشارة إلى أن ابن الأمير أسرع بتأييد حركة ابن عبد الوهاب لأنها قامت لمحاربة البدع ولأن
أثر ابن تيمية، وقد عبر عن فرحته بالحركة بقصيدة بعث بها إلى محمد ابن عبد الوهاب يقول في مط

سلام على نجد ومن حل في نجد وإن كان تسليمي على البعد لا يجدي

وجاء فيها:

محمد الهادي بسنة أحمد فيا حبذا الهادي ويا حبذا المهدي

ويقول:

وقد جاءت الأخبار عنه بأنه يعيد لنا الشرع الشريف بما بيدي

وفي تأييده في محاربة البدع يقول:

ويغمر أركان الشريعة هادماً مشاهد ضل الناس فيها عن الرشد
أعادوا بها معنى "سواع" ومثله "يغوث" و"ود" بئس ذلك من ود
وقد هتفوا عند الشدائد باسمها كما يهتف المضطر بالصمد الفرد
وكم عقروا في سواحها من عقيرة أهلت لغير الله جهلاً على عمد
وكم طائف حول القبور مقبل ويلتمس الأركان منهن بالأيدي

ويوافقه على حرق كتاب "دلائل الخيرات"[471]

وحرق عمدا للدلائل دفترا أصاب ففيها ما يجل عن العد
غلو نهى عنه الرسول وفرية بلا مرية فاتركه إن كنت تستهدي

إلى أن يقول:

لقد سرني ما جاءني من طريقة وكنت أرى هذه الطريقة لي وحدي

ويوافق مذهب السلف في حملتهم على كثرة المذاهب التي ينهش بعضها بعضاً:

مذاهب من رام الخلاف لبعضها يعض بأنياب الأساود والأسد

ثم يشير إلى ما شاع بين المسلمين من تقليد للمذاهب الأربعة مع أن أصحابها نهوا عن التقليد بل
أقوالهم إن خالفت النص:

بل صرحوا أنّا نقابل قولهم إذا خالف المنصوص بالقدح والرد

ثم يثني ثناء حاراً على رجال الحديث لما بذلوه من جهد في حفظ السنة ولم يشتغلوا بما اش
أصحاب المذاهب الكلامية.

رووا وارتووا من بحر علم محمد وليست لهم تلك المذاهب من ورد

وهو وإن أخذهم قدوة في الاشتغال بالحديث فذلك لا يعني انصرافه عن مذهب أهل البيت الكساء:

أأنتم أهدى أم صحابة أحمد وأهل الكسا هيهات ما الشوك كالورد

أولئك أهدى في الطريقة منكم فهم قدوتي حتى أوسد في لحدي

ثم يعرج على التصوف فيحمل على مذهب وحدة الوجود لاعتباره الكلب والخنزير والقرد والفهد صفات الله، وإن عذاب أهل النار إنما سمي عذاباً لاشتقاق اللفظ من العذوبة، فكلاهما – أهل الج النار – في نعيم، وأن المشركين وعباد عجل السامري بل وإبليس قد امتثلوا للأمر التكويني[472] ، و كتاب الفتوحات كله ضلال، وأنهم يلوذون بالذوق تبريراً لما فيه من أباطيل. خلاصة القول كان ؛ الأمير للوهابيين لانتهاجهم منهم السلف ولحملتهم على البدع وعلى التصوف ولميلهم إلى الحديث ولرفضهم التقليد.

ولكنه تراجع عن تأييد ابن عبد الوهاب، حين أتته الأنباء بأشياء أنكرها عليه من سفك الدما الأموال وتكفيره الأمة المحمدية في جميع الأقطار، وقد تردد وتشكك في حقيقة ما بلغه أول الأمر ح الشيخ مريد بن أحمد التميمي، والرجل من تلاميذ ابن عبد الوهاب، فتحقق من جميع ما بلغه وتع نقض ما قدمه وحل ما أبرمه[473].

وفي رأيي أن تراجع ابن الأمير لم يكن لأسباب عملية أخذها على ابن عبد الوهاب، وإنما لخلاف بالأحرى كلامي كذلك.

أما الأسباب العملية فهي التي أشار إليها في قصيدته:

رجعت عن القول الذي قلت في النجدي فقد صح لي عنه خلاف الذي عندي

ظننت به خيراً وقلت عسى عسى نجد ناصحاً يهدي الأنام ويستهدي

فقد خاب فيه الظن لا خاب نصحنا وما كل ظن للحقائق لي مهدي

ثم يشير إلى مآخذه عليه وأولها استباحته لدماء المسلمين بعد تكفيرهم:

أبن لي أبن لي لم سفكت دماءهم ولم ذا نهبت المال قصداً على عمد

وقد عصموا هذا وهذا يقول: لا إله سوى الله المهيمن ذي المجد

ويشير ابن الأمير إلى الأحاديث التي تنهى عن سفك دماء المسلمين، فحين قال رجل لرسول الله: واستأذن خالد بن الوليد في قتله، قال الرسول (لعله أن يكون مصلياً)، فقال خالد: كم من مصل يقول ما ليس في قلبه، فيرد الرسول: (إني لم أومر أن أفتش على قلوب الناس ولا أن أشق عن بطونهم) الصلاة مانعة عن القتل، وفي حديث آخر: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن

رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة فإن فعلوا ذلك فقد عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق وحسابهم على الله)، وفي حديث آخر: (لا يحل دم مسلم إلا بإحدى ثلاث: كفر بعد إيمان وزنى بعد وقتل نفس بغير حق).

ويزعم ابن عبد الوهاب أنه يقتدي في قتله المسلمين بقتال أبي بكر لمانعي الزكاة وعلي للخوارج المختار بن أبي عبيد الثقفي وكذلك بقتل الجعد بن درهم، ويصحح ابن الأمير له معلوماته التاريخية[4]

وهذا لعمري غير ما أنت فيه من تجاريك في قتل لمن كان في نجد

إلى أن يقول:

فما لك في سفك الدما قط حجة خف الله واحذر ما تسر وما تبدي

على أن قول ابن الأمير مردود عليه، إذ سبق أن استحل دماء من أسماهم بالقبوريين إن لم يتولوا، ابن عبد الوهاب قد فعل غير ذلك، وإن اتهمه بأنه يقاتل للرياسة لا للديانة، وأنه أسرف في القتل و أهل الأرض:

ولا تحسبوا أني رجعت عن الذي تضمنه نظمي القديم إلى نجد

بلى كل ما فيه هو الحق إنما تجاريك في سفك الدما ليس من قصدي

وتكفير أهل الأرض لست أقوله كما قلته لا عن دليل به تهدي

لقد جاءت هذه القصيدة – وبين قصيدتي التأييد والتراجع عنه سبع سنين – وابن الأمير في ش حيث يقلع المرء عادة عن التكفير والعنف واستحلال سفك الدماء أو الدعوة إليه، وإلا فهو وإن عبد الوهاب بالغلو فقد كان حكمه بتكفير القبوريين واستباحة دمائهم بدوره غلواً، مرة استباح الد لفظة "بحقها" في حديث الرسول: فإن قالوها (أي لا إله إلا الله) عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا فعد الاستغاثة بالأولياء مندرجة تحتها، ومرة يميز بين كفر اعتقاد يبيح سفك الدم ووبين كفر ع الصلاة أو الحكم بغير ما أنزل الله أو ارتكاب الكبائر[476]، إن هذا الكفر وإن أطلقه الشرع فإنه لا العبد عن الإيمان ولا يفارق به الملة ولا يباح به ماله وأهله ودمه، ذلك أن الكفر كفران: كفر اعت جحود وعناد يضاد الإيمان من كل وجه وكفر عمل هو بدوره نوعان: نوع لا يضاد الإيمان كالحكم أنزل الله ووترك الصلاة، ونوع يضاد الإيمان من وجه دون وجه كارتكاب الكبائر، إنه كافر من جهة ال انتفى عنه كفر الجحود والاعتقاد.

ويشير ابن الأمير إلى حديث الرسول: (لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض) هذا كذ كما يشير إلى قوله: (من قال لا إله إلا الله دخل الجنة... وإن زنى وإن سرق) مع أن الجنة مح الكافرين، هذا قول الصحابة – كما يقول ابن القيم – أما المتأخرون فقد انقسموا فريقين: فريق أخر الملة بالكبائر... وفريق جعلهم مؤمنين كاملي الإيمان، أما طريق السنة فهو الطريق الوسط.

هكذا نجد ابن الأمير إزاء الوهابيين يستنكر عليهم التكفير وإذا كان آخر رأيه هو الأخير فإنه المعو
وإن كان – لكاتب هذه السطور – في هذا التعارض رأي أرجئه إلى التعقيب بالإضافة إلى ما ،
الشيخوخة وما هو حكم الشباب.

ولقد كان يبغي ألا يذهب ابن الأمير في تأييد الوهابيين إلى حد بعيد، ليس فحسب لما استنكره
سلوك عملي وإنما لأسباب اعتقادية أو بالأحرى مذهبية، وإلا لتخلى عن مذهبه الزيدي وتحول إلى
السلف، وقد سبقت الإشارة إلى أن بين المذهبين خلافاً في الأصول، وإن استحسن ابن الأمير من
محاربة البدع الميل إلى الحديث، فإن مذهب السلف في جوهره معارض للزيدية، ولا بد من أن تر
ابن الأمير تنزيه الذات الإلهية كما هو معروف لدى الزيدية على إثبات ما ينافي العظمة والكمال بادء
والتجسيم ونسبة من لم يعتقدهم إلى الضلالة والتأثيم، وقد أثبت ابن عبد الوهاب لله جهة الفرق و
على العرش الذي هو فوق السموات والأرض والجسمية والغضب واليد اليمنى والشمال والأصابع
كلها بمعانيها الحقيقية من غير تأويل[477]، وأن يقال عن الإمام علي: أنه لا يصح إسلام الصبي، فلا بـ
تأخذ النخوة ابن الأمير، هذه وغيرها اختلافات نظرية تترجح فيها زيديته على ميله إلى مذهب السـ
حد يشعر فيه بأنه تسرع حين أيد ابن عبد الوهاب حتى أتته الأبناء بسفكه للدماء فلا بد من رجوع.

هكذا تضافرت العوامل االنظرية والعملية لسحب التأييد، فما حال نجد بأحسن من اليمن، ويا لخـ
الشيخ الكبير.

هـ - آراء سياسية متفرقة:

أ – هل في الخروج على الظالم مفارقة للجماعة:

من المتفق عليه بين أئمة آل البيت وغيرهم من العلماء أن الخروج على الظالم من باب إنكار المنكـ
أدى إنكار المنكر إلى أنكر منه لم يجز إنكاره، وتحقيق ذلك أن المنكر الواقع مفسدة فإذا لم يتم د
بارتكاب إنكار منها حرم الإنكار، وهذا قول أئمة الزيدية فإنهم وإن قالوا بجواز الخروج على الظالم فـ
باب إنكار المنكر دون وقوع منكر أشد، فقد خرج أئمة الآل كالحسين السبط وحفيده زيد وول
وغيرهم من أولئك الأعيان الذين فازوا بالشهادة والسبق إلى غرف الجنات وهم يظنون الغلبة على
الذين خرجوا عليهم وظنوا أن الخروج لا يؤدي إلى منكر.

فهذا الخروج من أولئك الأئمة والمنابذة لأهل المنكر لا يدخل تحت أحاديث النهي عن فراق ا
فإذا كان النهي عن فراقهم من المطلق فإنه مقيد بما علم وجوبه من الدين ضرورة وهو وجوب إنكار
وقد جعله الله على لسان رسوله على مراتب ثلاث: الأولى الإنكار باليد، والثانية: الإنكار باللسان
الإنكار بالقلب، فالواجب على العبد الانكار باليد عند الاستطاعة إذا لم يؤد الانكار إلى أنكر منه، وقـ
ظن الأئمة في خروجهم التأثير وعدم أدائه إلى أنكر منه.

ولما لم يحصل هذا الظن لعلي زين العابدين ولا لولده محمد الباقر ولا لولده جعفر الصادق و
موسى الكاظم ولا لولده علي الرضا تركوا الرتبة الأولى من الإنكار وعدلوا إلى الرتبة الثانية[478] إذ من
إنكارهم باللسان لمن كان في عصرهم من أهل الجور من ملوك الأموية والعباسية.

والذين ينقلون عن أتباع الفقهاء الأربعة أنهم لا يجوزون الخروج على الظلمة فذلك نقل جملي لا
إذ هم مصرحون في كتبهم بوجوب إنكار المنكر، وقد أنكروا على خلفاء الجور وأرباب الظلم تارة
وتارة بالقلب، بل قالوا بوجوب الإنكار عليهم باليد وكف أيديهم عن منصب الخلافة وعن ظلم ا
أمكن هذا ولم يؤد إلى أنكر منه، فإن أدى إلى أنكر منه لا يجوز لعدم حصول الشرط وهذا بعينه
الزيدية، ويحملون الأحاديث التي فيها النهي والخروج على الظلمة على أنه لعدم حصول الشرط، ولأ
العادة المستمرة أن الخروج للإنكار على الظلمة يؤدي إلى أنكر منه من هلاك العباد وانقطاع السبل
الفساد، إذا عرفت هذا عرفت أن أتباع الأئمة الأربعة وأهل المذهب من الزيدية متفقون على شر
أداء المنكر إلى أنكر منه، والخروج على الظلمة من إنكار المنكر، فإن حصل شرطه وهو عدم وقو
أنكر منه كان واجباً وإلا فلا، وهذا بعينه مذهب الزيدية. نعم، اختص الزيدية بجواز الخروج على الظ
لم يحصل شرط إذا كان في قتل الخارج إعزاز للدين ومثلوه بخروج الحسين وحفيده زيد بن علي، و
الاستثناء لا دليل عليه، ويا عجبا أي إعزاز للدين في قتل الظلمة لأئمة الهدى إنها غاية الإذلال.

ولا أوافق ابن الأمير في نقطتين:

1 – محاولته التوفيق بين رأي الزيدية وبين رأي المذاهب الفقهية في الخروج، فبينما ترى الزيدي
الخروج على الحاكم الظالم – متى اكتملت للخارجين عدة أهل بدر – ولا يعد الإمام إماماً إلا إذا
الإمام أحمد على سبيل المثال يقول: السمع والطاعة للأئمة وأمير المؤمنين البر والفاجر، ومن ولِيَ
فاجتمع عليه الناس ورضوا من غلبهم بالسيف وسُمّي أمير المؤمنين... ليس لأحد أن يطعن عليه ولا
وصلاة الجمعة خلفه وخلف كل ولي جائزة إمامته، ومن أعادها فهو مبتدع تارك للآثار مخالف
ومنخرج على إمام من أئمة المسلمين، وقد كان الناس قد اجتمعوا عليه وأقروا له بالخلافة بأي
الوجوه كان بالرضا أو بالغلبة فقد شق الخارج عصا المسلمين وخالف الآثار المروية عن رسول ا
مات الخارج عليه مات ميتة الجاهلية.[479]

فلا سبيل إلى التوفيق بين من يرى الخروج على الظلمة مبدأ وبين من لا يرى الخروج أياً كانت الأ
أن يكون كفراً بواحاً.

2 – قوله إن أئمة أهل البيت كالحسين كانوا يأملون النصر على عدوهم في خروجهم ولولا ذلك م
لما في قتلهم من إذلال الدين. على أن الحسين لم يخرج إلا في أهل بيته ونفر قليل معه، وما كان خا
غدر أهل الكوفة بأبيه وأخيه، ولقد ودعه أهل المدينة وداع شهيد، ولقد كان الأمر مفاضلة بي

كلاهما مر: أن يبايع يزيد وتصبح الغلبة في المسلمين سنة، بل وما كانت البيعة لتحقن دمه، فف
معاوية لابنه يزيد:... أما الحسين فأرجو الله أن يكفيك من كفاني أباه وأخاه، اي إذا لم يقتله خا
السم، وبين الخروج رفضاً لمبدأ الغلبة ولإعلان شرعية الخروج لأن النهي عن المنكر واجب، وإن كا
إذلال للمسلمين فإنه إعزاز لمبدأ الخروج، وكل الدعوات الخارجة على الظلم قد استظلت براية الحس

ويتابع ابن الأمير رأيه في الحكم على من فارق الجماعة فيقول: إن أحاديث النهي عن فراق الجم
تصدق فيمن يخرج طالباً للملك المختار بن أبي عبيد[480] ومحمد بن الأشعث ويزيد بن الملهب ومن
لهم من طلاب الملك، لا يخرجون على الظالم لظلمه بل لينالوا ويسيروا في العباد سيرة من حاربو
أخرج الشيخان عن رسول الله أنه قال: (ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة ولا يزكيهم ولا ينظر إليهم ثم
الثلاثة رجلاً بايع إماماً لا يبايعه إلا للدنيا فإن أعطاه منها وفى له وإن لم يعطه لم يف له).

القول الأول: الخلفاء سواء أكانوا عدولاً أم جورة، استناداً إلى الالتزام بأخف الضررين أو المفسد
أعظمهما فإن السكون على ظلم الظالم والصبر عليه أهون من الفساد الذي يتفرع من مخالفته
عليه.

ويرد ابن الأمير على ذلك بقوله: هذه غفلة من قاعدة متفق عليها بين العلماء أجمعين من أ
وغيرهم من علماء الدين وتحقيقها: إن الخروج على الظالم من باب إنكار المنكر، ومن ناحية أخرى ل
هو المقصود من لفظ الجماعة كما أورده القرآن إذ قال تعالى: ﴿ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ﴾[آل
103] فحدد الجماعة في الاعتصام بحبل الله والمخالفة المنهي عنها في الافتراق عنه، وحبل الله هو
والسنة، وقال تعالى: [الشورى: 13] فالمفارقة المنهي عنها هي الافتراق عن الدين لا عن الخلفاء الظا

القول الثاني: زعمت الأشعرية أنهم المقصودون بالجماعة في الحديث وسموا أنفسهم أهل السنة و
لا أنهم هم المنهي عن فراقهم، وقد أشار إلى ذلك الزمخشري في تفسير سورة الأعراف قائلاً: سمو
جماعة، وهذا تفسير باطل لأن هذه التسمية لم تكن حادثة على عهد رسول الله ولا يصح تفسير
بما عرف في لغته، ومن المعلوم أن الأشعرية قد ابتدعت بدعاً في علم الكلام مذمومة لما عل
الأمة[481]، ففراق ما هم عليه من الابتداع مأمور به لا منهي عنه، فليسوا بأهل سنة ولا جماعة، وق
هذا في كتاب: الأنفاس اليمنية الرحمانية في الرد على بعض علماء الأشعرية[482].

القول الثالث: المراد بالجماعة، وهو الذي بنى عليه الحسين بن الإمام القاسم في شرح الغاية،
حديث: (لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يبالون بمن خذلهم ولا من نصرهم)، وأحادي
كثيرة ذكرها في باب الإجماع منها حديث: (ستكون هنات وهنات، فمن رأيتموه فارق الجماعة يريد
أمر أمة محمد كائناً من كان فاقتلوه فإن يد الله مع الجماعة)، والمراد فارقهم فراق أبدان لقتالهم
عليهم لا فراق أقوالهم وإلا لم يكن إجماع.

القول الرابع: المراد بالجماعة من كان على طريقة رسول الله، ذكر أبو نعيم الأصفهاني في كتا
الأولياء أن عبد الله بن المبارك قال: الجماعة عالم متمسك بآثار النبي وطريقته، فمن كان معه في طر
مع الجماعة ومن خالفه ترك الجماعة.

القول الخامس: إنهم الطائفة المنهي عن فراقهم وهم أهل الحديث العالمون به علماً وعملاً، وأنهم
على ما كان عليه صلى الله عليه وأصحابه[483].

ولا يعد افتراقاً عن الجماعة خلاف الفقيه في المسائل الفرعية، فإن المنفردين بآراء فيها ليسوا ب
راعوا الدليل. ومن اجتهد وأخطأ فله أجر، فخلاف الفقيه غير داخل في النهي عمن فارق الجماعة.

نخلص من ذلك إلى أن ابن أمير يرفض في مفهوم الجماعة ادعاءين:

الأول: أنه السلطان حتى وإن كان جائراً وذلك رأي أبي بكر بن العربي[484].

الثاني: دعوى الأشعرية أنهم أهل السنة والجماعة.

ويقيم المفهوم على ما ورد في القرآن مستشهداً بما ورد فيه عن أهل الكتاب واختلافهم بعد ما جا
العلم وأسباب الاختلاف ومنهج الرسل، ثم يذكر آراء تفيد ضرورة التزام الجماعة بالحق حتى يَ
خالفها على باطل، وأنها المقتفية آثار الرسول وصحابته.

ب – هل تصح مخالطة الظلمة؟:

مخالطة الظلمة أنواع وأقسام منها ما هو مباح بل يجب ومنها ما يوجب أليم العقاب:

النوع الأول: ما يجب لإرشاده وتعليمه الشريعة ونصحه، إذ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
وذلك كمخالطة الأنبياء للكافرين، وقد وصفهم الله بالظلم في قوله: [البقرة: 254]، هذا واجب على
لأن العلماء ورثة الأنبياء.

النوع الثاني: أن يخالطهم اتقاء شرهم على نفسه أو ماله أو عرضه أو على أي مسلم في أي من الثلا
جائز وقد يكون واجباً، قال تعالى: [آل عمران: 28] وهي في الكفار: فبالأولى في مسلم ظالم.

النوع الثالث: مخالطة الظالم لقرابة ورحامة، فهذه جائزة بلا ملامة، قال تعالى في الأبوين الكافرين:
.[15

النوع الرابع: المخالطة في المعاملات في البيع منه والشراء، فإنه جائز بالاتفاق ما لم يعلم أن الذ
منه حرام أو يظن ذلك، وقد كان الصحابة يتاجرون مع الكفار واليهود بل هذا رسول الله مات ودرعه
عند يهودي.

النوع الخامس: قبول ما في يد الظالم من أموال لك فيها حق، فهذا جائز وعليه أئمة الإسلا
الحسين سبط الرسول فقد قبض من معاوية أموالاً كثيرة، ولا ريب في أن معاوية من الظلمة ا
اغتصابه مقام الخلافة[485]، وكذلك وفد عليه ابن عباس وغيره من الصحابة، وهذا قائم في كل زمان.

هذه أنواع من المخالطة جائزة ولا يحرم منها شيء بالاتفاق والإجماع.

أما من خالط الظلمة لإعانتهم على ظلمهم في أخذ أموال العباد ظلماً وعدواناً أو في سفك دما وطغياناً أو خالطهم لإعانتهم على باطلهم سواء بلسانه أو بسنانه أو بقلبه أو بسكوته تقريرا فهو مثل عاص لله وآثم، وهذا هو الذي ورد فيه الوعيد والزجر الشديد. أخرج القزويني وابن عساكر من ح هريرة مرفوعاً أن الرسول قال: (سيكون خلفاء يعملون ما لا يعلمون ويفعلون ما لا يؤمرون فمن أنك برئ ومن أمسك يده سلم ولكن من رضي وبايع) وفي حديث آخر: (سيكون بعدي أمراء من دخل فصدقهم في كذبهم وأعانهم على ظلمهم فليس مني ولست منه وليس بوارد عليّ الحوض).

فعرفت أن المحرم من المخالطة والغشيان هو ما كان فيه إعانتهم على ظلمهم، وهذه الإعانة مت أعوانهم وعماد دولتهم، قال تعالى [الصافات: 22] في كتاب التفسير أزواجهم: أعوانهم.

كذلك من رضي بما ارتكبه من القبائح فإن حكمه كحكمه، فعن رسول الله أنه قال: (إذا عملت الخ الأرض كان من شهدها فكرهها كمن غاب عنها، ومن غاب عنها فرضيها كان كمن شهدها)، ومن أح كان منهم: [المائدة: 51] وقال تعالى: [الممتحنة: 1].

واعلم لأنه لا ينحصر في الولاة الخونة أو الحكام الفجرة كما هو المتبادر عند الإطلاق، بل الظلم على ارتكاب الذنب واقتراف الإثم، وذلك بالتسمية أولى لأنه ظالم لنفسه، فإن عرفت ذلك عرفت أنك أحداً إلا وهو مخالط لظالم، فقد يخالط الرجل امرأته وهي ظالمة لنفسها، ويخالط ولده وقد يكون خادمه أو جاره أو جليسه، فإن كان مجرد المخالطة قادحاً فيه لم يبق من عباد الله من تراه عدلاً ول إلا إن كان في رأس جبل لا يخالط إنساناً ولا يواصله سراً ولا إعلاناً.

لله در الزمخشري حين قال:

وعن صحبة الأشرار لا تسألنني فصحبتهم منزوعة الحب من قلبي

ولكنني أصطاد رزقي بأرضهم ولا بد للصياد من صحبة الكلب

فلا تلازم بين المخالطة والمحبة، فالمحرم أن تحب الظالم لظلمه أو الفاسق لفسقه لا أن تحبه لأ فإن الإنسان يحب زوجته الكتابية ولا يلام على ذلك بل إنها تدخل تحت قوله تعالى: [الروم: 21] ولده لكونه ولده لا لكونه عاصياً، أما إن تعلقت المحبة بما يحرم فإنه آثم.

ومن أحب ظالماً لخصلة خير فيه من جود أو كونه طالباً للعلم أو كان حبه لكونه قريباً له أو من أج عن سوء فهذه لا تحرم بالإجماع.

وإن وجبت المخالطة فيتعين عليك الاقتصار على قدر الحاجة حافظاً لسانك عن استحسان ما وصائناً لقلبك عن الميل إلى ما لا يحل إليه الميل، وحازماً لباطنك عما يحرم عليك بالاختلاط فإنا رأ

اتصلوا بالملوك لمقاصد على دعواهم صالحة ومتاجر في الآخرة رابحة، فما لبثوا إلا يسيراً من الز
صاروا من جملة الأعوان وتخلقوا بأخلاق الظالمين وسلكوا مسالكهم في كل حين[486] .

واعلم أنه لما كان الاتصال بالظلمة لأي من الوجوه التي تجوز مما قدمنا غير ممنوع عنه شرعاً إلا
مظنة الميل إلى هواهم والإعانة على هواهم واستحسان ما قبح الله ورسوله، ولما كان حفظ الد
الاتصال بهم أمراً عسيراً – إلا على من يسره الله لليسرى وآثر الأخرى على الأولى – فإنه ربما تم له ا
بهم لما أذن له شرعاً في الاختلاط مع حفظ لدينه – غير أنه لما كان هذا الأمر عزيزاً حتى يكاد يلحق
فقد حذر السلف من الاتصال بالظلمة من الملوك، وقد ورد عنهم أنهم كانوا يتعلمون تجنب
السلاطين. أخرج الخطيب في حديث عن أبي هريرة أن الرسول قال: (سيكون في آخر الزمان أمر
ووزراء فسقة وقضاة خونة وفقهاء كذبة فمن أدركهم فلا يكن لهم عريفاً ولا جابياً ولا خازناً ولا شرط

وحاصل الكلام أن تكون آمراً بكل معروف ناهياً عن كل منكر بلسان مقالك أو لسان حالك تاركاً ل
منكر بالحقيقة أو الحال حتى تنزل حقيقة حالك منزلة مقالك في الأمر والنهي، فمتى حصلت المصلح
الحضور ومتى حصلت المفسدة حرم لأنه مشاركة في المعصية وركون إلى الظلم، فلو عزم الأمير ع
قوم أو قتلهم وكان في حضورك السلامة من أحد الأمرين لزم حضورك بشرط إنكارك الأمر بلسا
ولسان المقال.

فإن قيل قد أجزت معاملتهم بيعاً وشراء والذي في أيديهم ليس لهم إنما هو من بيت مال المسلمين
المخلوقين أدخلوه منازلهم ومنعوه عليهم وقد يكون غصباً وجب إرجاعه لأهله، قلت: على فرض
ولايتهم وتصرفهم فإنه إن كان ما شروه منك لصالح العباد كالجهاد وما تحتاجه الأجناد جاز البيع
علمت أن المال ليس غصباً، أما إن كان غصباً فهي مظلمة يجب عليه التخلص منه وذلك برد الم
أهلها.

تعقيب:

هذه قدرة صالحة للعلماء في العلم والعمل، عمل بما علم، بلغ في العالم مبلغ الاجتهاد في زمن
الفكر الإسلامي عن إنجاب المجتهدين، وفرض احترامه على الخصوم قبل الأتباع بعمله الصالح وإعر
الدنيا ومطامع الملك، فكان مسموع الكلمة في الملمات والخصومات وإبان فتن يضيع عادة فيه
الحق.

وقد نهج ابن الأمير نهج ابن الوزير في الاهتمام بالفقه والحديث وترجيحهما على علم الكلام
المذهب الزيدي بما كان يعوزه من حفاظ على وجه الخصوص، وذلك بلا شك اتجاه محمود، وكا
الفكر على السنة ومذهب أهل السلف على الخصوص فتصدى للبدع والخرافات.

ولكن الإعراض عن المسائل الكلامية ليس محمود العاقبة في كل حال، إنه وإن لزم عنه آفات والمراء فهو حصانة للعقل، وحين أعرض فقهاء دولة المرابطين عن الكلام سقطوا في التشبيه وال حقيقة، إن المذهب الزيدي لا يسمح بمثل ذلك ولكن لا غنى لنفرع عن الأصل، وعلوم الدين وحديث وغيرهما إنما هي فروع من أصل ثابت هو أصول الدين، وما كان لابن الأمير أن يتردد في الح أصحاب البدع تارة بين تكفيرهم واستباحة دمائهم وتارة أخرى بين استنكار فعل محمد بن عبد الوها لو أنه قد اهتم بأصول الدين قدر اهتمامه بالفقه والحديث، ولكنه على كل حال عالم فذ في زمن العلماء فضلاً عن الأفذاذ لا في اليمن فحسب بل في سائر أقطار المسلمين.

الشوكاني "محمد بن علي"
1173 – 1250هـ
"أخذت العلم بلا ثمن وأريد اتفاقه كذلك"
الشوكاني

هو القاضي الحافظ محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني نسبه إلى "هجرة الشوكَ
(خولان) باليمن، ولد في الثامن والعشرين من شهر ذي القعدة عام 1173، وكان والده قاضياً عاله
القرآن في صغره، ثم علمه والده بعض فنون العلم كالأزهار، ومختصر في الفرائض والكافية والشا
الحاجب، درس مختلف العلوم على مشايخ عصره، فأخذ الفقه عن أحمد بن محمد الحرازي، والن
يدي إسماعيل بن حسن كما قرأ الأصول والفقه والتفسير والعقائد على جماعة من الشيوخ استقد
كتابه "البدر الطالع"، وقد ألم بمعظم المعارف العقلية والرياضية والفلكية ولكنه نبغ في العلوم الدي
مفسر ومحدث وفقيه وأصولي فضلاً عن كونه مؤرخاً وأديباً، ولم يتلق العلم عن أحد خارج اليم
يغادر صنعاء قط، وقد شرع في الاجتهاد وهو دون الثلاثين، وأمضى معظم وقته في التدريس حتى
ثلاثة عشر درساً في اليوم والليلة، وربما بلغت دروسه العشرين في التفسير والحديث والفقه والأصول
والصرف والبلاغة، وكان إلى جانب ذلك يجيب عن الفتاوى التي ترد إليه من أنحاء اليمن حتى كادت
تقوم عليه وحده منذ بلوغه سن العشرين.

تولى القضاء عام 1209هـ فأراد تطبيق ما يدعو إليه من آراء فقهية ولكنه وجد مقاومة من متفقه
المتزمتين المتحايلين على الشريعة، عاش حياة العلماء بين الدرس والتدريس، وإن اشتغل فترة م
بالقضاء والوزارة بين عام 1200 حتى وفاته عام 1250، وهي فترة عاصر فيها من الحكام المنصور
العباس (1189 – 1224هـ) ثم ابنه المتوكل على الله أحمد (1224 – 1231) ثم ابنه المهدي
(1231 – 1251هـ)، ولا شك في أن منصب القضاء قد قربه من الحكام، بل إنه أخذ البيعة من
والأعيان للأخيرين، ثم تولى الشؤون القضائية والإدارية والسياسية في عهد المهدي ولكن لا شك أيض
كان يحظى بمكانة وتقدير من الجميع، لم تفسده السلطة – وإن شغلته عن التدريس – إذ سار ب
أحسن سيرة، ناصحاً الحكام داعياً إلى الاجتهاد إلى أن توفي بصنعاء عام 1250هـ.

مؤلفاته:

للشوكاني مؤلفات تزيد على المائة في الفقه وأصوله والحديث والتفسير والتاريخ وربما كان أكثر
اليمن حظاً من حيث طبع مؤلفاته ونشرها وذلك بفضل تلاميذه[487] ومع ذلك فالمخطوط من مؤل
على المطبوع بكثير، وهذه أهمها:

أولاً: المطبوع:

1 – إتحاف الأكابر بإسناد الدفاتر: حيدر آباد 1328هـ.

2 – إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول: المطبعة المنيرية بمصر 1347هـ.

3 – البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع: مطبعة السعادة بمصر 1348هـ.

4 – تحفة الذاكرين في شرح عده الحصن الحصين للجزري: المكتبة الحابية بمصر 1350هـ.

5 – التحف في مذاهب السلف: المطبعة المنيرية بمصر 1343هـ.

6 – تنبيه الأعلام على تفسير المتشابهات بين الحلال والحرام: مطبعة المعاهد بمصر 1340هـ.

7 – الدرر البهية ثم شرح لها تحت عنوان الدراري المضيئة: مطبعة مصر الحرة 1347هـ.

8 – الدر النضيد في إخلاص كلمة التوحيد: المطبعة المنيرية 1351هـ.

9 – الدواء العاجل في دفع العدو الصائل: المطبعة المنيرية 1343هـ.

10 – رفع الريبة في ما يجوز وما لا يجوز من الغيبة: المطبعة المنيرية 1343هـ.

11 – العقد الثمين في إثبات وصاية أمير المؤمنين: المطبعة المنيرية 1348هـ.

12 – فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من التفسير: المكتبة الحلبية 1349هـ.

13 – الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة: مكتبة السنة المحمدية بمصر 1380هـ.

14 – القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد: المكتبة 1347هـ.

15 – نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار: المكتبة الحلبية 1347هـ.

16 – نزل من اتقى يكشف أحوال المنتقى (مختصر نيل الأوطار): طبع حجر بالهند 1197هـ.

17 – إرشاد السائل إلى دلالة المسائل.

18 – أدب الطلب ومنتهى الأدب: مركز الدراسات اليمنية 1979.

19- السبيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار: (شرح على كتاب متن الأزهار لابن المرتضى، وهـ للمسألة الفقهية فيشرحها ويبين وجه تقليد ابن المرتضى للإمام الهادي يحيى بن الحسين أو الإمام حمزة أو غيرهما أو وجه استقلاله عنهم ثم يبين وجه الصواب ودليله أو الخطأ واجتهاد الشوكاني).

ثانياً: المخطوط:

1 – إرشاد الغبي إلى مذهب آل البيت في صحب النبي: مجموع 58.

2 – إرشاد الأعيان إلى تصحيح ما في عقد الجمان: مجموع 121 من ص 4 – 0 ، 159 – 167.

3 – بغية المستفيد في الرد على من أنكر العمل الاجتهاد من أهل التقليد مجموع 1 من ص 18 – 3

4 – التصوف بحث: مجموع 1 من ص 121 – 126.

5 – الحد التام والحد الناقص: مجموع 1 من ص 40 – 41.

6 – در السحاب في مناقب القرابة والصحاب: حديث 69 – 76.

7 – رفع الأساس لفوائد حديث ابن عباس: مجموع 150 ص 236 – 237.

8 – الربا والنسيئة: مجموع 1 ص 123 – 135.

9 – الأبحاث البديعة في وجوب الإجابة إلى أحكام الشريعة.

10 – الأبحاث الرضية في الكلام على حديث حب الدنيا رأس كل خطيئة.

11 – إبطال دعوى الإجماع على تحريم مطلق السماع.

12 – إتحاف المهرة في الكلام على حديث (لا عدوى ولا طيرة).

13 – إرشاد الثقات إلى اتفاق الشرائع على التوحيد والمعاد والنبؤات:

(اتفقت الشرائع السماوية كلها في أمور ثلاثة: توحيد الله وإثبات النبؤات والمعاد الجسماني) ،
الشوكاني على موسى بن ميمون إنكاره لعلم الله بالجزيئات والمعاد الجسماني.

14 – الإعلام بالمشايخ الأعلام والتلامذة الكرام (فيه تعريف بشيوخه وتلاميذه).

15 – أمنية المتشوق في تحقيق حكم المنطق.

16 – بحث المفسر عن تحريم كل مسكر مفتر.

17 – بحث في مستقر أرواح الأموات.

18 – بحث في الاستدلال على ثبوت كرامات الأولياء.

19 – بحث في أن إجابة الدعاء لا ينافي سبق القضاء.

20 – بغية الأريب من مغني اللبيب.

21 – البغية في مسألة الرؤية (وفيه تابع ابن الوزير وخالف المعتزلة والزيدية في جواز رؤية الله في ال

22 – تشنيف السمع بإبطال أدلة الجمع (وفيه رد على بعض علماء الزيدية الذين يجيزون الـ
الصلاتين بدون عذر).

23 – التوضيح في تواتر ما جاء في المهدي المنتظر والدجال والمسيح . حيث يثبت ظهور المسيح
إلى قوله تعالى: چ ڻ ڻ ڈ ڈ ۀ ۀ ہ ہ ہ ھ ھ ھ ھ ے ے چ [النساء: 159] وكذلك الدجال و
المنتظر.

24 – جواب السائل في تفسير چ ئه ئه ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ چ [يس: 39] رد على س
بن صالح العماري وفيه يقارن قول الله بما أثبته علم الفلك.

25 – رسالة في حكم الاتصال بالسلاطين.

26 – رسالة رفع المظالم والمأتم.

27 – رسالة في الكلام على وجوب الصلاة على النبي.

28 – رسالة في لحوق ثواب القراءة المهداة من الأحياء إلى الأموات، وللشوكاني رسائل كثيرة متفاوتا
متعلقة بتفسيرات آيات أو شرح أحاديث أو أحكام فقهية قد جمعت في أربعة مجلدات كبار وسماه

الرباني في فتاوى الشوكاني[488] .

آراؤه الدينية:

1 – في ذم التقليد وبيان أسبابه وفي وجوب الاجتهاد:

إن جماعة من المشتغلين بالفروع في عصرنا هذا صاروا يشتغلون بأمور يزجرهم عنها نفس مشتغلون به من هذا العالم فأردت تنبيههم.

إن أول درس يدرسه التلميذ على أستاذه هو وجوب الاجتهاد وأنه لا يسوغ في المذهب التقل مقلدون ليحيى بن الحسين مع أنه صرح تصريحاً واضحاً بمنع التقليد، ولكنهم قالوا يجوز تقلي الهادي وإن منع هو نفسه من تقليده![489]

إنهم يخشون الاجتهاد حتى لا يكون أمراً بمنكر أو نهياً عن معروف مع أنهم يعرفون أن لكل مجته وأنه إن أخطأ العالم فله أجر.

وقالوا نخشى على المجتهد أن يخالف المذهب مع أنه ليس في مذهب من المذاهب من يصر التقليد، فالاستقرار في التقليد باطل.

إنهم يعتمدون في الفقه على كتاب الأزهار مع أنه قد صرح صاحبه بأمرين: الأول أنه لا إنكار في مختلف فيه، فالمجتهد الذي أنكرتم عليه اجتهاده لم يخالف ما ورد في الأزهار، الثاني: أنه لا يصلح إلا من كان مجتهداً[490]، فإن أنكرتم اجتهاد القاضي فقد خالفتم ما ورد في الأزهار، ولا بد للقاضي من لأن المجتهد هو الذي يعرف الحق ويعرف الباطل بالدليل من الكتاب والسنة، ولقد قال الرسول: ثلاثة: قاضيان في النار وقاض في الجنة، أما اللذان في النار فأولهما الذي قضى بالباطل والثاني الذ بالحق وهو لا يعرف أنه الحق، كذلك المقلد إن أفتى بالحق فهو لا يعرف أنه حق لأنه لا يعرف إمامه من دون أن يطلب الدليل على صحة قوله فهو لا يدري هل هو حق أم باطل).

إنك إن قلدت إماماً أو أحداً من العلماء فقد جعلته مشرعاً مع أنه ليس للرسل أنفسهم إلا البلاغ ع ما شرعه لهم، فكيف بحال غيرهم ممن لم يجعلهم الله من أهل العصمة سواء من الصحابة أو تاب أئمة المذاهب، وإن زعم أن لواحد من هؤلاء أن يحدث في شرع الله فقد أعظم الفرية على الله، لأن لا تكون إلا لله، فمن ادعاها لغيره تصريحاً أو تلميحاً فقد أدخل نفسه في باب من أبواب الشرك، الاجتهاد من القادر عليه كفر وشرك، لأنه تعطيل لكتاب الله وسنة رسوله وإحلال لقول صاحب محلهما، إنهم يعتقدون العصمة في أئمتهم مع أن الذين يقلدونهم لا يعدون الحق موقوفاً عليهم، ف طالب العلم – أن توطن نفسك على الجد والاجتهاد والبحث حتى تبلغ ما بلغ إليه من أخذ الأحكام من ذلك المنهل الذي لا منهل سواه والمورد الذي هو أول الفكر وآخر العمل[491].

ولكنهم زعموا أن العلم كان ميسراً لمن كان قبلهم ولكنه أصبح صعباً عليهم، إنهم بقولهم هذا ف على الله رفع ما تفضل به على ما كان قبلهم من الأئمة ضمن كمال الفهم وقوة الإدراك والاستعد

المعارف، هذه دعوى من أبطل الباطلات ومن أجهل الجهالات.

إنه لا يخفى على من له أدنى فهم أن الاجتهاد قد يسره الله للمتأخرين تيسيراً لم يكن للسابقين، فق
التفاسير وصارت من الكثرة ما لا يمكن حصره، كذلك السنة المطهرة والكلام في العدل والتجريح،
الرجل من المتقدمين يرحل للحديث الواحد من قطر إلى قطر، فالاجتهاد على المتأخرين أيسر ولد
المعارف ما لا يعرفها الأولون.

ولا تقتضي القدرة على الاجتهاد غير العلم بلغة العرب ليفهم كتاب الله العزيز بعد أن يقوم لسا
من النحو والصرف وبعض من مهمات أصول الفقه والسنة المطهرة، ولا يشترط أن يكون حا
الأحاديث، بل يكون ممن يتمكن من استخراجها من مواضعها عند الحاجة، ولا يقتضي الاجتهاد
البلاغة، بل يكفي إحاطة المجتهد باللغة والنحو والصرف والأصول، فالتبحر في هذه العلوم لي
للقدرة على الاجتهاد، إنه فقط يظهر التفاوت بين المجتهدين.

بل لا يجوز التقليد من غير المجتهدين، عليهم أن يسألوا أهل الذكر طالبين منهم الأدلة حتى ل
مقلدين، لأن التقليد هو أخذ رأي الغير بغير دليل، أما من أخذ بالدليل فإنه وسط بين الاجتهاد والتق
كان غالب الصحابة والسلف الصالح كذلك.

والذي أدين الله به أنه لا رخصة لمن علم من لغة العرب ما يفهم به كتاب الله ثم أن يقوم لسانه ب
علمي النحو والصرف وشطر من مهمات كلية أصول الفقه في ترك العمل بما يفهمه من آيات الكتاب
أو السنة المطهرة، ولا يحل التمسك بما يخالفه من الرأي سواء كان قائله واحداً أو جماعة أو الجمهو

ولا يكتفي الشوكاني بالتنديد بالتقليد وإنما يكشف عن أسباب خذلان المقلدين وقعودهم عن ا
وأهم هذه الأسباب:

1 – الجبن عن المجاهرة بالحق، قيل هؤلاء المتعصبة من المقلدة قد طبقوا جميع الأقطار ا
وصارت المدارس والفتاوى والقضاء وجميع الأعمال الدينية بأيديهم، فما من بلد إسلامي إلا وينتمي
مذهب من المذاهب وهم لميت من الأموات مقلدون آخذون ما يجدونه في مؤلفاته ومؤلفات أتب
عسى يغني إرشاد فرد من أفراد العلم وطلبة الدليل، إنه عند أول كلمة يفوه بها يقوم عليه من الم
ينغص عليه مشربه ويكدر عليه حاله، وأقل أحواله أن يسعى به المقلدة إلى من بأيديهم الأمر والنهي
وللصولة فيمنعونه ويتوعدونه، هذا إذا لم يمنع من التدريس والإفتاء، فما يصنع المسكين بين م
المقلدة كل واحد منهم أجل منه قدراً وأنبل ذكراً وأكثر أتباعاً، أترى الناس يظنون الحق بيد ذل
فيتبعونه مخالفين أهل مدينتهم قاطبة، وهؤلاء يلقون من الكلمات ما يثير غضبهم ويستطير حميتهم

الجواب: هب أن حامل العلم ومبلغ الحجة سيحال بينه وبين ما يريد، فإنه قام بما أوجب الله عل
إلى ما طلبه الله منه من الهداية، فصار بذلك من العلماء العاملين، فله أجر من مكنه الله من ذلك

قام في المقام الذي افترضه الله ثم حال بينه وبين نشر الحق من لا يطيق دفعه ولا يقدر على مناهض
على أن عليه في تنبيه الناس إلى باطلهم أن يدعوهم بالحكمة والموعظة الحسنة وأن يتألفهم كما كا
الله يتألف رؤساء المشركين، فلا يباغتهم بما لا تهوى أنفسهم بل أن يسلك معهم مسلك المتبد
جذب القلوب وأن يرغبهم في ثواب المنقادين إلى الشرع المؤثرين للدليل على الرأي والحق على الباط
وتوقع التنكيل بالمجاهر ليس مبرراً للقعود، فيكما لا تهوى أنفسهم بل أن يسلك معهم مسلك الد
في جذب القلوب وأن يرغبهم في ثواب المنقادين إلى الشرع المؤثرين للدليل على الرأي وللحق على الد
وتوقع التنكيل بالمجاهر ليس مبرراً للقعود، فكم من علماء اضطهدوا ثم انتشر علمهم وبلغوا ما
سواهم وجعل كلمتهم العليا، ولم ينتشر لمعاصريهم المؤذين لهم من المباحث العلمية رسالة أو مؤلف
ويذكر الشوكاني حادثة وقعت له حين ألف رسالته: (إرشاد الغبي إلى مذهب أهل البيت في صحب
رداً على من ذم الصحابة إذ قاموا عليه قومة شيطانية وصالوا صولة جاهلية وحرروا جوابات زه
عشرين رسالة مشتملة على الشتم والمعارضة[494] وأشاعوها بين العامة ولم يجدوا عنه الخاصة إلا
تقية لشرهم، وزاد الشر وتفاقم حتى أبلغوا ذلك إلى أرباب الدولة والمخالطين للملوك من الوزراء يشير
الحاكم بحبسه أو إخراجه وأشار عليه تلاميذه بالفرار أو الاستتار أو على الأقل عدم العود إلى
التدريس، ولكنه استمر دون أن يلحقه أذى وذلك من صنع الله ولطفه الخفي.

وحتى إذا بلغ بهم التنكيل أقصاه فذلك ليس مبرراً للقعود، فهل أنت كل العالم وجميع الناس أم ت
مخلد في هذه الدار؟ أقصى ما ينزل بك أن تكون شهيد الحق والعلم فتظفر بالسعادة الأبدية وتكو
لأهل العلم إلى آخر الدهر، وكم قد سبقت من عباد الله إلى هذه الطريقة وظفروا بالمنزلة العالية وا
قدوة وبهم أسوة[495].

2 – مشايعة العالم لأهل السلطان:

يعتقد الرجل في نفسه اعتقاداً يوافق الحق ويطابق الصواب فإذا تكلم عند من يخالفه من أهل
ومن بيده شيء من الدنيا وافقه وساعده وسانده وعاضده، وأقل الأحوال أن يكتم ما يعتقده من الح
في الحقيقة إيثار الدنيا على الدين والعاجلة على الآجلة، يخشون الناس أشد من خشيتهم لله، فلو
أهل الدنيا في نفسه أعظم من الرب لما مال إلى هواهم تاركاً ما يعلم أنه مراد الله.

وإن من أراد الدنيا بالدين لا ينال إلا وبالاً وخسراناً عاجلاً أو آجلاً خصوصاً من كان من الحاملين لح
المأمورين بإبلاغها إلى العباد[496].

3 – والرجوع إلى الحق فضيلة ولكنها آفة الغرور:

ومن جملة الأسباب التي يتسبب عنها ترك الإنصاف والتعصب للرأي وكتم الحق ما يقع بين أهل ا
الجدال والمراءاة، يجد الرجل في المناظرة ولكن يحمله الهوى ومحبة الغلب وطلب الظهور وآفة الغ

التصميم على مقاله، تسول له نفسه الأمارة بالسوء أن ذلك ينقص من قدره ويحط من شأنه، مع أن
إلى الحق هو الذي يوجب للشخص الجلالة والنبالة وحسن الثناء، هذا نوع من التعصب يقع فيه الكَ
سيما إذا كانت مقالتهم بمحضر من الناس[497]، يحمله على التمسك بالباطل أنفة عن الرجوع إلى رأي
أصغر منه سناً أو أقل منه علماً أو أخفى منه شهرة ظناً منه أن في ذلك ما يحط منه وينقص ما هو ف
الحط والنقص في التصميم على الباطل[498].

4 – والتعصب للقرابة مفض إلى التقليد:

قد يحمل حب القرابة الرجل على الذهاب إلى مذهبه وموافقته في القول حتى وإن كان خطأ
المباهاة أمام أصحابه: إنه في العلم مغرق وإن بيته قديم فيه، يقول قال جدنا، وقال والدنا وهذا
البشر وخاصة العرب المعروفين بالفخر بالأنساب، ولهذا تجد من له سلف على مذهب من المذا
على مذهبه سواء أكان ذلك المذهب من مذاهب الحق أم الباطل، ولذا تجد غالب العلوية شيعة
الأموية عثمانية، وكان العباس عند العباسيين أعظم الصحابة قدراً وأجلهم شأنا وكذلك ابنه عبد
فضل شعراؤهم العباس على علي وأولاد العباس على أولاد علي، فكأنهم هم أهل البيت أما أولاد
خوارج!

ولما أطبق الأمويون وأهل دولتهم على لعن علي ولا يعرف لديهم إلا بأبي تراب والمنتسب إليه والد
ترابي أفرط شيعته في التعصب له وغالوا في محبته وبالغوا في نشر فضائله مع أن الله قد جعل ذلك
غنى عن ذلك بما ورد في فضائله.

فالناشئ في دولة ينشأ على ما يتظهر به أهلها وما يجد عليه سلفه، فيظنه الدين الحق والمذهب ا
لا يجد من يرشده إلى خلافه، لأن الناس إما عامة موافقون وإما خاصة تركوا التكلم بالحق خوف ال
تلك الدولة، أو محافظة على حظ قد ظفر به من تلك الدولة من مال وجاه أو استجلاباب لخواطر ا
طمعاً في نيل رئاسة من الدولة أو رزق من السلطان.

وأمثال هؤلاء ليسوا بأهل للدخول في مسمى العلم ولا يستأهلون أن يوصفوا بوصف من أو
الدخول في عداد أهله[499].

هل تجد في عمان من يخالف مذهب الخوارج؟ أم هل تجد في بلاد العجم من يخالف مذهب الر
بل إنك لتجد غالب من في بلاد أهل البدع من العلماء الذين لا تخفى عليهم مناهج الحق وطرائ
يتظهرون للملوك والعامة بما يناسب ما هم فيه.

وأما في ديارنا (اليمن) فقد تلقنوا أن الصحيحين والسنة الأربع وما يلتحق بها من مسندات لم يكن
من الشيعة، فيدفعون السُنَّة المطهرة لأنها في هذه المصنفات، مع أن لا سنة غير ما فيها، ثم هم ق
بلباس أهل العلم وقعدوا في المساجد يعظون الناس فضلوا وأضلوا، هم أشر من أهل التقليد

المذاهب، لأن هؤلاء يعظمون كتب السنة ويعترفون بشرفها، ولو كان لهم أقل حظ من علم لما خف
أن هذه الكتب ما قصد مصنفوها إلا جمع السنة ولم يتعصبوا لمذهب.

ولو احتاج أحد من المقلدين إلى مسألة نحوية لرجع إلى كتب النحو، أو إلى مسألة لغوية لرجع إ
اللغة وأخذ بقول أهلها، وكذلك في مسألة أصولية أو تفسيرية أو غير ذلك من علوم العقل أو النقل
في كل فن إلا إلى أهله، إن إنصاف الرجل لا يتم حتى يأخذ كل فن عن أهله كائناً ما كان، ولكن
المقلد قائلاً يحكي حديثاً عن رسول الله ظن أن هذا من وضع أعداء أهل البيت الناصبين لهم العدا
ماذا صنعوا: جعلوا أئمة أهل البيت في جانب وسنة الرسول في جانب آخر، وأقاموا بينهما عناداً مع
بيت النبي أحق الأمة باتباع سنته، التشيع عندهم في الإعراض عن سنة رسول الله وسب صحابة
الصلاتين وترك الجمع وأضافوا إليها ترك بعض من سنن الصلاة كالرفع والضم، فإن فعل ذلك أحد
وأوقعوا في أذهان العامة أنه ناصبي.[500]

5 – والعكوف عن المتون والمختصرات واقتصار المقلد على مسائل مذهبه:

ومن الفقهاء رجال عولوا على محض الرأي وأعرضوا عن السنة الصحيحة حتى أبطلوا كثيراً من
الصحيحة الموجودة إما في محكم الكتاب أو صحيح الحديث، عكفوا على مختصرات الفقه والم
يرفعوا الرأس إلى شيء غيرها.

وقد أورثهم هذا تعلقاً بقواعد ظنوها في اللوح المحفوظ، فإن كشف عنها وجدت في الغالب قضا
من يعتقد الناس أنه من أهل العلم لا مستند لها إلا محض الرأي، مجرد دعاوى لا هي من العقل
النقل ولكنها أصبحت أصولاً مقررة وقواعد محررة، وقد آثروها على قول الله وقول الأنبياء، تجد
الفقه وفي أصول الفقه كما اشتهر ذلك بين علماء الكلام، فمن أراد الوصول إلى الحق، والتمسك
الإنصاف عليه أن يكشف عن هذه الأمور، فإنه إن فعل ذلك لم يحل بينه وبين الحق ما ليس من ال
ومن أسباب الوقوع في غير الإنصاف الاقتصار على مسائل مذهب معين دون سائر المذاهب، و
الحق من مؤلفات المتعصب – سواء الموافق أو المخالف – فالموافق مهتم بذكر المناقب دون
والمخالف يذكر المثالب دون المناقب، وإذا لم يهتد المتعصب بما عرف من الحق فكيف يهدي به
المصاب بالعمى لا يقود الأعمى وإلا فهما في ظلمات بعضها فوق بعض، لقد رسخ المتعصب حب
ظناً أن ذلك نصرة للدين ووضع لأمر المبطلين، لقد بلغت عداوة المذاهب بعضها لبعض إلى درجة
عداوة أهل الملل المختلفة.

تجد ذلك في كتب الكلام، إذ يورد أصحاب كل فرقة مدللين بالحجج القواطع والبراهين الراجحة
عرضوا لمذهب مخالف طفقوا فأوردوا له ما لا يعجزون عن دفعه، وقد علق بكل فرقة من العداوة

ما يوجب عدم القبول من بعضهم في بعض.

فعلى طالب الإنصاف أن يقبل من جميع المذاهب إلا ما كان بدعة أو كذباً كما هو حال غلاة ا
وأن يأخذ من كل فن أو علم نصيب، وإياك لمن يثنيك عن الاشتغال بفن ما تسمعه من كلمات بع
العلم في التنفير عنه والتقليل لفائدته، فإنك إن فعلت ذلك وقبلت ما يقال في الفن معرفته كنت مق
لا تدري ما هو، بل اعرفه حق معرفته وأنت بعد ذلك مفوض في ما تقوله من مدح أو قدح، ولا يقال
تمدح ما لا تعرفه أو تقدح في ما لا تدري ما هو، وإني لأعجب من رجل يدعي الإنصاف والمحبة للعله
على لسانه الطعن في علم من العلوم لا يدري به ولا يعرفه ولا يعرف موضوعه ولا غايته ولا فا
يتصوره بوجه من الوجوه، يشتغل بعضهم بعلوم الشرع فإذا سمع مسألة في فن لا يعرفه كالمنطق
نفر منه بطبعه ونفر منه غيره، وهو لا يدري ما تلك المسالة، فما أحق من كان هكذا بالسكوت و
بالقصور والوقوف حيث أوقفه الله والتمسك إذا سئل بقول لا أدري[502].

إن العلم بكل فن خير من الجهل به بكثير، ودع عنك ما تسمعه من التشنيعات فإنها شعبة من
وأنت بعد العلم بأي علم حاكم عليه بما لديك من العلم غير محكوم عليك، وليس يخشى على
قدمه في علم الشرع من شيء، وإنما يخشى على من كان غير ثابت القدم في علوم الكتاب والسنة،
على من رسخ قدمه في العلوم الشرعية أن يأخذ بطرف من فنون هي من أعظم ما يصقل الأفكار
القرائح كالعلم الرياضي والطبيعي والهندسة والطب، أما العلم بالفلسفة فإنه لا ينفي علم الشرع ا
رسوخاً.

وبعد، فما أحسن ما حكاه بعض أهل العلم عن الحكيم أفلاطون فإنه قال: الفضائل مرة الأوا
العواقب، والرذائل حلوة الأوائل مرة العواقب، وقد صدق، فإن من شغل أوائل عمره وعنفوان شباب
الفضائل لا بد له من أن يفطم نفسه عن بعض شهواتها فيجد مرارة إذ يحتاج إلى مجاهدة لرد جامح
فإذا انضم لذلك إعواز المال وضيق المكسب وجد المرارة متضاعفة ولكن يذهب عنه ذلك قلي
وأول عقدة تنحل عنه حين يتصور ما ينتهي إليه من الوصول إلى ما وصل إليه علماء عصره، ثم تنحل
الثانية بفهم المباحث وإدراك الدقائق فإنه يجد من اللذة ما يذهب عنه كل مرارة، ثم إذا نال من
حظاً ودخل في عداد أهل العلم كان متقلباً في اللذات النفسانية التي هي اللذات بالحقيقة، وإذا ا
نفسه وبين فرد من معارفه ممن لم يشتغل بما اشتمل به وجد نفسه عالمة ونفس معارفه جاهلة
ذلك بما يحصل له من لوازم العلم من الجلالة والفخامة وبعد الصيت ونباهة الذكر ورقعة المحل
إليه في مسائل الدين وتقديمه على غيره حتى إذا بلغ من العلم مكاناً علياً انثال عليه طلبة العلوم وأق
المستفتون واحتاج إليه ملوك الدنيا وغيرهم.

وأما كون الرذائل حلوة الأوائل مرة العواقب فصدق هذا غير خاف على كل ذي لب، تنقضي اللذة
حلاوتها وتدهمه المرارة من الندامة والحسرة على ما فرط وأنفق[503].

2 – موقفه من التصوف:

أ – في النهي عن الاستعانة بصالحي الأموات أو النذر لهم أو اتخاذ قبور الأولياء مساجد:

إن من أعظم ما أصيب به دين الإسلام من الدواهي الكبار تلك الاعتقادات التي حدثت لهذه
صالحي الأموات، وتلك آفة لازمة عن التقليد، يقرن الرجل من يعتقده من الأموات بمن يقلده منه
المقلد إن إمامه في المذهب فلان وشيخه في الاعتقاد فلان، ولو كوشف ونطق بما في ضميره لقال إ
الذي يعول عليه في زعمه عند الشدائد في فضاء حاجاته ونيل مطالبة فلان، ولقد كان أوائل
يعتمدون على أئمتهم في المسائل الشرعية ويعولون على آرائهم ويقفون عند اختباراتهم ويدعون
الكتاب والسنة ولكنهم لا يرجون غير الله ولا يعولون إلا عليه ولا يطلبون إلا منه، فهم وإن خلطوا
ومعاملاتهم بآراء الرجال وقلدوهم فيما لم يأذن به الله إلا أنهم لم يخلطوا في معنى "لا إله إلا
تلاعبوا بالتوحيد ولا دخلوا في أدوار الشرك وبلايا الجاهلية.

وخلف من بعدهم خلف قصدوا الأموات في المهمات وفزعوا إليهم في الملمات وعكفوا على القبو
لأصحابها النذور ونحروا لهم النحاير، تارة يطلبون منهم الحاجات لا يقدر عليها إلا الله، وتارة ينا
الله ويصرخون بأسمائهم مع اسم الله، ثم استنزلهم الشيطان من مرتبة إلى مرتبة حتى استعظموا م
هؤلاء الأموات ما لا يستعظمونه من جانب باري البرية وخالق الخلق، فيحلف أحدهم بالله فاجراً و
بمن يعتقده من الأموات، يقدم على المعصية في بيوت الله ولا يقدم عليها عند قبر من يعتقده، ثم
الشيطان مرة أخرى فصاروا ينسبون ما أصابهم من خير الأنفس والأموال والأهل إلى الميت، وما أص
الشر في ذلك إليه.

ومن أعظم الذرائع الشيطانية أنهم بالغوا في التأنق في عمارة قبور من يعتقدونه من الصالحين ونص
القباب وجعلوا على أبوابها الحجاب، ووضعوا عليها من الستور العالية والزخارف الرائعة ما يبه
ويدخل الروعة في عقله والمهابة في قلبه تماماً كتلك المهابة التي تدخل قلوب الناس مما يفعله ملو
من تزيين القصور ولبس فاخر الثياب والاستكثار من الحجاب، إن رفع القبور والتبرك بها والطواف
والتبرك بأصحابها والنذر لهم لا يتفق مع إخلاص التوحيد لله، لقد أمر الشارع بتسوية القبور ففي
مسلم من حديث أبي الهياج قال: "قال لي علي بن أبي طالب: ألا أبعثك على ما بعثني عليه رسول الله
تدع قبراً مشرفاً إلا سويته ولا تمثالاً إلا سويته"، ومع أن العمل من أئمة المسلمين على خلاف ما
الرسول من أن يُحصص القبر أو يبنى عليه أو يكتب عليه فإنه لا حاجة في أحد خالف السنة الثابتة
كان ولا اعتبار في سكوت أهل العلم، وكان آخر ما وصى به رسول الله في مرض موته أن: لا تجع

مسجداً ولا تجعلوا قبري وثناً، لعن الله اليهود اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد[504]، ثم كان الواقع من
بنوا على قبره الشريف قبة وبالغ ملوك الإسلام في تحسينها وتزيينها، ووقد زعم جماعة أهل الفقه أ
بذلك – أي رفع القبور وبناء القباب – إذا كان الميت فاضلاً ودونوا ذلك في مصنفاتهم ناسبين
بعض السلف، فإن صح ما زعموه فإنه لا حجة لأحد في مخالفة في شرع كائناً من كان وإنما هو م
كانت القبور على الصفة التي شرعها الله لما حدثت هذه الاعتقادات الفاسدة[505].

ب – في الإنكار على بعض الطرق الصوفية مخالفتها للشرع:

أطلق اسم المتصوفة أول الأمر على من بلغ في الزهد والعبادة أعلى مبلغ وأعرض عن زينة الحيا
ولكنهم اجتمعوا بعد الدنيا، والقيام برياضات ومجاهدات وملازمة أذكار لم ترد في ذلك في طرق، وج
منها شيخاً يعلمهم السلوك، منهم من خالف الشرع وخرج عن كثير من آدابه، ولا عبرة بزهد ولا
خالف أصحابها الشرع، وإنما العبرة في قول الرسول في الخوارج: تحتقر صلاتك إلى صلاتهم وعبا
عباداتهم ثم وصفهم بأنهم يمرقون من الدين، هكذا كل من رام طاعة الله على غير الوجه الذي شرعه
وارتضاه لهم، وأخشى أن يقع ذلك لكثير من المتصوفة: يلازمهم الخشوع والانكسار والنفور من الش
عن ذلك هيام وشحطات وأحوال ودعاوى لم تكن عن رسول الله ولا أصحابه[506].

لا أنكر أنهم يعملون على تهذيب النفوس واستئصال آفاتها من حسد وكبرياء وعجب، ولكن
والتطبب لا يكونان بغير الكتاب والسنة وإلا لم يأمن صاحبه أن يكون كالخوارج في صنيعهم يحسب
يحسنون صنعاً، ويظنون ربحاً وقد باءوا بالخسران المبين.

ج – واستحسان طريقة الصوفية إن وافقت الشرع:

التصوف المحمود هو الزهد حتى يستوي لدى الصوفي ذهب الدنيا وترابها، ثم الزهد في ما يد
الناس من مدح أو ذم حتى يستوي مديحهم وذمهم إذ هو منشغل عن الناس بذكر الله، فمن كان ه
الصوفي حقاً، وعند ذلك يكون من أطباء القلوب فيداويها ماحياً عنها آفاتها من الكبر والحسد
والرياء التي هي أخطر المعاصي، ثم يفتح الله له أبواباً محجوبة عن غيره إذا صار جسداً صافياً ع
الكذب مطهراً من دنس الذنوب، حينئذ تنكشف له أمور كانت تحجبها حجب الذنوب وأدران ال
ولذا قال رسول الله في حديث أبي هريرة – أورده الترمذي – (اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور ا
يقع لهؤلاء الصالحين من المكاشفات فإنما يقع لأنهم بالله يبصرون وبه يسمعون، فيحسون بالوق
الإيمان الذي هو من نور الله، (وإن في هذه الأمة محدثين وإن منهم عُمر)[507] أي إنهم يحدثون بالوق
وقعت أمامهم وقد وقع لعمر من ذلك الكثير مما نقلته الكتب.

فمن كان من صالحي العباد متصفاً بهذه السمات فهو رجل العالم وفرد الدهر وزين العصر، والا
مما تلين به القلوب وتخشع له الأفئدة وتنجذب بالاتصال به العقول الصحيحة إلى مراضي من مرد

كلماته هي الترياق الشافي وإرشاداته هي طب القلوب القاسية إلى الخير الأكبر والكرامات اللطيفة، ول
بصائر ولا صلحت السرائر بمثل الاتصال بهؤلاء القوم الذين هم خيرة الخيرة وأشرف الزمرة، في الله
السلطان الأكبر على قلوب الناس يجذبونها إلى طاعات الله سبحانه والإخلاص له والاتكال عليه والن
والبعد عما يشغل عنه، ولكن قل الاتصال بهم إلا من جذبته العناية الربانية إليهم لأنهم يخفون
ويظهرون في مظاهر الخمول، ومن عرفهم لم يدل عليهم إلا من أذن الله له، فيا طالب الخير، إذ
يداك بواحد من هؤلاء فاشددها عليه واجعله مؤثراً على الأهل والقريب والحبيب والوطن والسكن
وزنا هؤلاء بميزان الربح واعتبرناهم بمعيار الدين لوجدناهم أولئك الذين لا خوف عليهم ولا هم
وقلنا لمعاديهم والقادح في مقامهم أنت ممن قال الرب كما حكاه الرسول: (من عادى لي ولياً فق
بالحرب..).

وإذا فرضنا أن في المدعين للتصوف من لم يكن بهذه الصفات بأن بدا منهم ما يخالف الشريعة
فإنه ليس من هؤلاء، فالواجب علينا رد قوله وفعله فقد صح عن النبي أنه قال: (كل أمر ليس عليه أ
رد)، وصح عنه أنه قال: (كل بدعة ضلالة).

فلا يقدح على الأولياء وجود أدعياء، فالدعي ليس معدوداً منهم ولا سالكاً طريقتهم ولا مهدياً
فاعرف هذا فإن القدح في قوم لمجرد فرد منتسبين إليهم نسبة غير مطابقة للواقع لا يقع إلا ممن
الشرع ولا يهتدي بهديه ولا يبصر بنوره.

إنهم القوم الذين لا يشقى جليسهم ولا يغبن من تأسى بهم وانتسب إلى طريقتهم فقد صح عن الر
قال: (أنت مع من أحببت)[508] فمحبة الصالحين قربة لا تهمل وطاعة لا تضيع وإن لم يعمل كع
جهد نفسه كجهدهم لأنفسهم وفي هذا المقدار كفاية لمن له هداية[509].

د – في أن حديث (الولي) لا يفيد (الفناء) أو (الاتحاد) بالمفهوم الصوفي:

قال رسول الله : (إن الله تبارك وتعالى قال: "من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إل
بشيء أحب إلي مما افترضته عليه، وما يزال عبدي يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت
الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، ولئن سألني أعط
استعاذني أعذته، وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن قبض نفس عبدي المؤمن يكره المو
إساءته").

يمكن تقسيم الحديث إلى ثلاثة أجزاء:

الأول: من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب ويتناول مفهوم الولاية.

الثاني: وما تقرب إليّ عبدي بشيء أحب إليّ مما افترضته عليه وما يزال عبدي يتقرب إليّ بالنوافل.

الثالث: فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به.

ويهمنا القسم الثالث لأنه يتعلق بمعنى غامض عميق استند إليه بعض الصوفية في دعوى الاتحاد
رأي عالم السنة – أعني الشوكاني – علماً بأن الحديث صحيح.

يعرض الشوكاني للشروح التي ذكرها ابن حجر في كتابه فتح الباري ويناقشها، واكتفى بذكر اثنين
الباقية راجعة إلى أي منهما:

الأول: إنه ورد على سبيل التمثيل والمعنى كنت سمعه وبصره في إيثاره أمري فهو يحب طاع
خدمتي كما يحب هذه الجوارح.

يرد الشوكاني هذا الشرح لأنه فيه إخراجاً للكلام عن الظاهر البين الواضح فضلاً عن أنه مدفوع بر
روايات الحديث تقول فبي يسمع وبي يبصر.

الثاني: إن المعنى أن كليته مشغولة بي فلا يصغي بسمعه إلا إلى ما يرضيني ولا يرى ببصره إلا ما أمرت

اعلم أن الذي يظهر لي في معنى هذا الحديث القدسي أنه إمداد الرب سبحانه لهذه الأعضاء بنو
تلوح به طرائق الهداية وتنقشع عنده سحب الغواية، وقد نطق القرآن الكريم بأن [النور: 35] ولما س
هل رأى ربه قال: (نور أنّى أراه)، وثبت في الصحيحين وغيرهما من أدعيته أنه إذا خرج إلى الصلا
اجعل في قلبي نوراً وفي بصري نوراً وفي سمعي نوراً وعن يميني نوراً وفي عصبي نوراً وفي لحمي نوراً وفي
وفي شعري نوراً وفي بشري نوراً).

فأي مانع من أن يمد الله سبحانه عبده من نوره فيصير صافياً من كدورات الحيوانية الإنسان
بالعالم العلوي سامعاً بنور الله مبصراً بنور الله باطشاً بنور الله ماشياً بنور الله، وما في هذا من من
أمر لا يجوز على الرب سبحانه، وقد سأله رسوله وطلبه من ربه، ووصف الله عباده بقوله: [التحريم:

فمعنى الحديث: كنت سمعه بنوري الذي أقذف فيه فيسمع سماعاً لا كما يسمعه أمثاله من
وكذلك بقية الجوارح.

وانظر في هذا الدعاء الذي طلبه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وانظر كيف جعله نوراً لعباد

فمن أمده الله سبحانه في جميع بدنه صار لاحقاً بالعالم العلوي، ومن أمد عضواً منه بنوره ص
العضو نورانياً فيكون له من الإدراك ما ليس لغيره التي لم تمد بنور الله.

فاتضح لك بهذا المعنى ما في هذا الحديث القدسي أي كنت بما ألقيت على سمعه وبصره ويده و
نوري سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها، ثم أو
المعنى بقوله: فبي يسمع وبي يبصر وبي يبطش وبي يمشي. ثم يذكر الشوكاني تفسير القائلين بالفناء
من الصوفية ويرد عليهم بقوله: وحمله بعض متأخري الصوفية على ما يذكرونه من مقام الفناء والم
الغاية التي لا شيء وراءها وهو أن يكون قائماً بإقامة الله تعالى محباً بمحبته له ناظراً له من غير أن ت
بقية تناظر باسم أو تقف على رسم أو تتعلق بأمر أو توصف بوصف.

وحمله بعض أهل الزيغ على ما يدعونه من أن العبد إذا لازم العبادة الظاهرة والباطنة حتى تصف
من الكدورات فإنه يصير في معنى الحق – تعالى عن ذلك علواً كبيراً – وأنه يفنى عن نفسه جملة ح
أن الله تعالى هو الذاكر لنفسه الموجد لنفسه وأن هذه الأسباب والرسوم تصير عدماً صرفاً في شه
يعدم الجوارح.

ولكن بقية الحديث "لئن سألني... ولئن استعاذني" تصريح في الرد على الفريقين القائلين بالفناء
بالاتحاد ووجه الرد أنه يقتضي سائلاً ومسائلاً ومستعيذاً ومستعاذاً به، بل إن الحديث كله رد علي
عادى لي ولياً) فإنه يقتضي وجود معاد ومعادى لأجله ويقتضي وجود موال وموالًى، ويقتضي وجو
ومؤذَن ومحارب ومتقرب ومتقرَب إليه وعبد ومعبود ومحب ومحبوب) بل الوضوح
قوله: وما ترددت في شيء أنا فاعله ترددي عن قبض نفس عبدي المؤمن فإنه يقتضي وجود مترد
فيه، وفاعل ومفعول ووجود نفس متردد فيها وهي نفس العبد المؤمن، ومتردد وهو القابض لها وكار
وهو المؤمن، وكاره لمساءته وهو الرب سبحانه.

فقول الاتحادية يقضي العقل ببطلانه ولا يحتاج إلى نصب الحجة عليهم[511]، وإنما يقع الغلط عن
لفظ الوحدة لتعدد معانيها، فإنه يقال وحده شهود ووحدة قصود ووحدة وجود[512].

فالأولى: معناها أنه لا يشهد إلا الله ويقطع النظر عما سواه، وهذه وحدة محمودة.

والثانية: معناها لا يقصد إلا الله ويقطع النظر عن قصد غيره، وهذه وحدة محمودة.

وأما الثالثة: فهي التي جاءت على خلاف الشرع والعقل.

3 – موقفه من علم الكلام:

للشوكاني من علم الكلام موقفان أحدهما عام والآخر خاص، أما الموقف العام ففيه ينصح بالاشت
علم أو فن، ومن ذلك علم الكلام، حتى لا يقع طالب العلم في التقليد أو بالأحرى النفور من ال
معرفته استناداً إلى آراء الغير وإلا فإنه يقدح في ما لا يدري ما هو، وأولى به السكوت والاعتراف بالقص

ومن ثم فإنه ينصح طالب العلم بعد إتقان أصول الفقه بالاشتغال بفن الكلام المسمى بأصول الدي
أن يأخذ من مؤلفات الأشعرية بنصيب ومن مؤلفات المعتزلة بنصيب ومن مؤلفات الماتريدية بنصي
مؤلفات المتوسطين بين هذه الفرق كالزيدية بنصيب، ويحذر الشوكاني من الاقتصار على مؤلفات
طالب العلم لأن ذلك يؤدي به إلى التعصب المقيت، أما إن عرف اعتقادات مختلف المذاهب، ف
يجعله متصفاً بالإنصاف، يرجح أو يجرح على بصيرة ويقف من كل بالقبول أو الرد على حقيقة.

ولعلم الكلام فائدة أخرى إذ يزيد المشتغل به بصيرة في علوم أخرى كعلم التفسير وتفسير الحديث
ذلك لمن قرأ كشاف الزمخشري ومن سلك مسلكه، ففي مباحثهم من التدقيقات ما يرجع إلى علم ا
يعرفها حق الفهم إلا من عرف علم الكلام واطلع على مذاهب المعتزلة والأشعرية وسائر الفرق[513].

على أن الشوكاني يأخذ على كتب الكلام أنها تورد ما يوافق مذهب المؤلف بالحجج القواطع ا
الراجحة حتى إذا عرض لمعتقد المخالف طفف فأورد حججاً واهية حتى يسهل عليه دمغه ودفعه
علق بكل طائفة من العداوة للأخرى ما يوجب عدم القبول من بعضهم في بعض.

كذلك يأخذ الشوكاني على علم الكلام عدم وقوف المتكلمين عند ما ينبغي السكوت عنه، ولا ينبغي
يدين بغير ما دان به السلف الصالح من الصحابة وتابعيهم من الوقوف على ما تقتضيه أدلة الكتاب
وإبراز الصفات كما جاءت، ورد علم المتشابه إلى الله سبحانه، وعدم الاعتداد بشيء من تلك
المدونة في هذا العلم المبنية على جرف هار من أدلة العقل التي لا تعقل ولا تثبت إلا مجرد
والافتراء على العقل بما يطابق الهوى، إنه لا سبيل للعباد، ما يتوصلون به إلى معرفة ما يتعلق بالرب
وبالوعد والوعيد والجنة والنار والمبدأ والمعاد، إلا ما جاءت به الأنبياء عن الله سبحانه، وليس
وصول إلى تلك الأمور، ومن زعم ذلك كلف العقول ما أراحها الله منه ولم يتعبدها به، بل غاية
وجل ما تصل إليه هو ثبوت الباري وإن هذه الموضوعات لها صانع: وهذه الموجودات لها موجد،
ذلك من التفاصيل التي جاءتنا من كتب الله عز وجل وعلى ألسن رسله فلا يستفاد من العقل بل
النقل الذي عنه جاءت وإلينا به وصلت.

وأما الموقف الخاص ففيه ذكر الشوكاني ما أصابه من الاشتغال بهذا العلم، إنه لم يزد عن ال
المذاهب والنحل الأخيرة، ولم يستفد منها إلا العلم بأن تلك المقالات خزعبلات[514].

وعند ذلك رميت بتلك القواعد من حالق وطرحتها خلف الحائط ورجعت إلى الطريقة المربو
الكتاب والسنة المعمودة بالأعمدة التي هي أوثق ما يعتمد عليه عباد الله وهم الصحابة ومن جاء بع
علماء الأمة المقيدين بهم السالكين مسلكهم فطاحت الحيرة وانجابت ظلمة العماية وانقشع
الغواية.

ومع أن الشوكاني يذكر أن هذا العلم قد أورثه حيرة فإنه يعود فيذكر أنه لم يشتغل بهذا العلم إلا بع
قدمه في أدلة الكتاب والسنة، وإنه يقدر في نفسه أنه لو لم يكن لديه إلا مقالات علم الكلام فما ك
غير الحيرة، أما وقد دخل إلى تلك المسائل من باب الشرع فإنه كان في راحة من تلك الحيرة وفي دعة
الخزعبلات، ثم يقول: الحق الذي لا شك فيه ولا شبهة هو ما كان عليه خير القرون ثم الذين يل
الذين يلونهم، إن مذهب الصحابة والتابعين وتابعيهم هو إيراد الصفات على ظاهرها من دون تحريف
تأويل متعسف لشيء منها ولا جبر ولا تشبيه ولا تعطيل، كانوا إذا سأل سائل عن شيء من الص
عليه الدليل وأمسكوا عن القيل والقال، وقالوا قال الله هكذا ولا ندري ما سوى ذلك ولا نعلمه ولا ن
لا نعلمه، فإن أراد السائل أن يظفر بزيادة على الظاهر زجروه عن التعرض في ما لا يعنيه، ونهوه عن
لا يمكن الوصول إليه بالوقوع في بدعة من البدع.

هذا هو مذهب خير القرون ثم الذين يلونهم والذين يلونهم فدع عنك ما حدث من التمذهبات في
وأرح نفسك من تلك العبارات التي جاء بها المتكلمون واصطلحوا عليها وجعلوها أصلاً إليه يرد ك
وسنة رسوله[515].

تعقيب:

لقد كان الشوكاني قاسياً في حكمه على علم الكلام إن لم يكن متجنياً، وإن الاستناد إلى العقل يحد
من الخزعبلات، وليست مقالات علم الكلام بخزعبلات، ولا يحق لمنصف بل داع إلى الإنصاف
بقواعد علم أيا كان من حالق، وإن جناية ترك هذا العلم لهي أشد من الآفات اللازمة من الاشتغال
فحسب لما سبق للشوكاني أن اعترف به من ضرورة هذا العمل لفهم علوم اللغة وعلوم الدين وإنما لا
التاريخ تطلعنا على أنه حين اشتغل علماء دولة المرابطين بالفقه معرضين عن الكلام وحين حملوا
على ظاهرها ترددوا في التشبيه الصارخ مما أثار عليهم المهدي بن تومرت، ومن ثم زالت دولتهم لتة
الموحدين التي عنيت بالتوحيد والتنزيه.

والدعوة إلى ما كان عليه السلف الصالح وخير القرون دعوة بلا شك مستحبة إلى القلوب ولكن
تراث القرون، إذ علينا أن نسقط معظم علوم الدين كأصول الفقه ومعظم التفاسير لأنها علوم
معلومة لدى السلف الصالح وخير القرون[516]، لقد مر علم الكلام بمرحلتين: مرحلة الإيمان الق
السلف الصالح ثم مرحلة الاستدلال العقلي، ولقد كان الانتقال حتمياً لا محيص عنه، ولا سبيل إلى
فيه، فتلك سنة الأديان والأيام، والواقعة التي عندها وقع التحول معروفة ومشهورة حين اعتقل أحد
المتكلمين ثم بعث بأحد رجال الحديث إلى ملك الهند بناء على طلبه ليناظر عالم البوذية عندهم
بدين الإسلام لو أفحم عالم الإسلام عالمهم، وحين سأل العالم البوذي المحدث سؤالاً كلامياً كانت
نهينا عن الخوض في مثل هذه المسائل وعجز عن الرد، وحين بلغ الخليفة العباسي ذلك ثار وه
أليس لهذا الدين من ينافح عنه؟ فرد عليه وزيره: هم أولئك الذين أودعتهم السجون يا أمير المؤمنين

أريد أن أقول إن تعريف علم الكلام هو الدفاع عن عقائد الإسلام ضد المخالفين فالقول بطرح عا
من حالق إنما يعني تعرية الإسلام وتعريضه لطعنات المخالفين، لقد كان رواد المتكلمين هم الصف
الجبهة الفكرية دفاعاً عن الإسلام وما زال الإسلام يتلقى طعنات مذاهب فكرية ودينية وسياسية
فالقول بالعودة إلى مذهب السلف كالقول بالعود بالتاريخ والتخلي عن علم الكلام ودفن للرؤوس في
وسقطة أبي هاشم الجبائي إن صح أنه قالها[517] - لا تبرر إلغاء علم، ولقد سبق للشوكاني نفسه
التصوف أن أشار إلى أن القدح في قوم لمجرد فرد لا يقع إلا ممن لا يعرف الشرع.

4 – في نقد الإجماع والقياس:

أ – الإجماع:

ليس الإجماع بدليل شرعي – على فرض إمكانه – لعدم ورود دليل يدل على حجيته، وليس بمكـ
لاتساع البلاد الإسلامية وكثرة الحاملين للعلم، وخمول كثير منهم في كل عصر وتعذر حصرهم، بل فـ
أهل المدينة الواحدة أن يعرف ما عند كل فرد من أفراد علمائها بل قد يعجز عن معرفة كل عالم
يوجد في زاوية من الزوايا من لا يؤبه به وهو في غاية التكتم خوفاً من المتذهبين الذين جعلوا مذهـ
حجة شرعية على العباد، فإن خالف أخافوه بالدولة، إذ الملوك معهم من جنسهم في القصور والـ
الحقائق، وإن وجد النادر من الملوك من له إدراك وفهم بالحقائق خالفه المقلدة وأثاروا العامة فيظـ
ملكه وخروج الأمر من يده، وإذا كان هذا حال الأحياء فكيف السبيل إلى معرفة كل علوم الأموات.

وما اشتغل جميعهم بالتصنيف بل المشتغلون بذلك منهم هم القليل النادر، ومن اشتغل بالتصـ
يحظ بانتشار مؤلفاته إلا القليل.

وإن أصر ملك على مخالفة الشرع لا ينكر عليه معظم العلماء ولا يظهرون مخالفته تقية، وإن أ
على نصرة الحق لم يقدر لمقاومة المقلدة له مع أن بيده السيف والسوط، فما ظنك بعالم مستضـ
يكن بيده إلا قلمه ومحبرته.

هذه أسباب انتقاد الشوكاني للإجماع، ذلك أن مقلدة كل مذهب قد جعلوا من مذهبهم إجماعاً ومـ
من أهل الحق خارجا على الإجماع فإن قام عالم منصف ناصحاً لإمام العصر باتباع سنن مهجو
قيامة جماعة من المتفيهقين المقلدين مثيرين حفائظ العامة التي لا تعرف من الإسلام إلا اسمه ومـ
إلا رسمه، قائلين في اليمن وبين الزيود على سبيل المثال خرج الإمام من الاقتداء بعلي إلى الاقتداء بـ
فهل هذا هو الإجماع؟!

لا شك في أن الله ناصر من نصره وخاذل من خذله ويتم نوره ولكن للباطل صولة وللشيطان جوا
يظهر الحق ويزهق الباطل وعند عزائم الرحمن يندفع كيد الشيطان[518].

ب – القياس:

والقياس بدوره ليس بدليل شرعي تقوم به الحجة على أحد من عباد الله، ولا جاء دليل شرعي بـ
حجيته، وأما ما كانت العلة فيه منصوصة فالدليل هو ذلك النص على العلة لأن الشارع كأنه صرح
إذا وجدت في شيء من المسائل من غير فرق بين كونه أصلاً أو فرعاً، ولكن أهل الأصول توسعوا في
بين الأصل والفرع وأثبتوها بأمور هي محض خيال ليس على ثبوته أثارة من علم، ويرجع إنكار
للقياس إلى أن كثيراً من أهل الرأي قد عولوا عليه وقدموه على آيات قرآنية وأحاديث نبوية فلم يـ
عباده بمجرد قول من عالم زعم أن الرأي مستفاد من مسلك تنقيح المناط أو الشبه أو الدوران أو
الهذيان.

على أن الشوكاني وإن حذر طالب العلم أو العالم من العمل بالقياس فإنه لا يحذره من العلم به
يعرف القياس إلا من عرفه حق معرفته.

فالإجماع والقياس وكذلك الاستحسان مسالك لا تؤدي إلا إلى الظن، وإنما الحجة في كتاب الله وس
بهما نحن متعبدون، فما لنا نتعلق بالظن ونعرض عن اليقين[519].

هـ - مذهب أهل البيت في الصحابة:

إن كثيراً من العاطلين عن العلوم يتجرأ على ثلم أعراض جماعة من أكابر خير القرون، فإذا عوتب
قال هذا مذهب أهل البيت.

وأقول: ثبت إجماع أهل البيت على تحريم سب الصحابة وتحريم التكفير والتفسيق لأحد منهم
اشتهر بمخالفة الدين والمعاندة لسنة سيد المرسلين، ذلك أن الصحبة ليست موجبة للعصمة.

لقد صرح الله تعالى في كتابه العزيز أنه رضي عنهم، وصرح الرسول بالنهي عن سبهم ووصفهم بأ
القرون وأنهم من أهل الجنة ومات رسول الله وهو راض عنهم.

وقد اتفقت كلمة علماء المذهب على أن من سب الصحابة مبتدع وذهب بعضهم إلى الحكم
وبعضهم إلى كفره، وأن أمير المؤمنين – وهو القدوة كما يقول عبد الله بن حمزة – لم يعلم من ح
القوم ولا التبري منهم ولا تفسيقهم بل حكى ابن الوزير أن علياً كان يترضى عنهم. فهل يليق بمن يع
من شيعة أمير المؤمنين أن يخالفه فيلعن من كان يرضى عنهم.

هذا زيد بن علي منهجه جلي، ألا تراه رضي بمفارقة تلك الجيوش التي أقبلت تنصره لأنه لم يسمح
من الشيخين بل احتج على الرافضة بأنهما كانا وزيري جدي رسول الله، بل روي عن زيد قوله: لو كن
أبي بكر لما قضيت إلا بما قضى به في فدك، وهذا يدل على أنه عدل.

وذهب المؤيد بالله يحيى بن حمزة إلى أن قول الزيدية في الصحابة على فريقين:

الأول: مصرحون بالترضية والترحم عليهم، وهذا هو المشهور عن أمير المؤمنين وعن زيد والناص
وهذا هو المختار عندنا.

الثاني: متوقفون عن الترضية والترحم وعن القول بالتكفير والتفسيق وهذا ما دل عليه كلام القاس
والهادي وأولادهما[520].

فجميع أئمة أهل البيت متفقون على تحريم سبهم بل إن رأي القائلين بالترضية عليهم أرجح.

6 – في الوصية لأمير المؤمنين:

رداً على سؤال ورد إلى الشوكاني من مدينة زبيد عن إنكار عائشة أم المؤمنين لصدور وصية من ر
لعلي، وهذا ثابت في الصحيحين إذ قالت: متى أوصى إليه؟

وقد اقتصر الشوكاني على ما في كتب المحدثين لإقامة الحجة على المنكرين، ولم يذكر الأحاديث ا
كتب أئمة أهل البيت ولا التي وردت في كتب النهضة لديهم.

وفي رأيي أن هذا هو وجه الأصالة في الموضوع وإلا كان كلاماً معاداً وتكراراً لا يضيف إلى الموضوع ج

ويقسم الشوكاني رده أقساماً ثلاثة:

الأول: ما يتعلق بأم المؤمنين عائشة بصدد ردها لبعض الأحاديث.

الثاني: في إثبات مطلق الوصية منه .

الثالث: في إثبات الوصية لأمير المؤمنين.

ويقدم لهذه الأقسام بقضية عامة: ينبغي أن يعلم أن قول الصحابي ليس بحجة، وأن المثبت أولى م
وأن من علم حجة علي من لم يعلم.

القسم الأول: إن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها كانت تسارع إلى إنكار ما خالف اجتهادها و
الإنكار على راويه، وهي ترد متمسكة بما تحفظه من أحاديث وتجزم بأن رسول الله لم يقل ذلك أو ب
من عموم القرآن، ردت حديث ابن عمر: (إنهم يبكون وإنها لتعذب في قبرها) حين مر الرسول
يهودية وأهلها حول القبر يبكون، متمسكة بقول الله: [الأنعام: 164]، مع أنه معلوم أن الخاص م
العام وأن تخصيص عموم القرآن بما صح من حديث هو مذهب الجمهور، كذلك أنكرت حديثاً
القليب هل وجدتم ما وعد ربكم حقاً) بقول الله [فاطر: 22] مع أن الحديث صحيح.

ولهاتين الواقعتين نظائر بينها وبين عدد من الصحابة ومن جملتها إنكار الوصية إلى علي.

القسم الثاني: في إثبات مطلق الوصية منه صلى الله عليه وآله وسلم.

ولقد أنكرت أنه أوصى، وإذا كان لم يوص وهو مستند إلى صدرها فما شعرت أنه مات فلا يعني ذل
يوص قبل ذلك، بل الثابت أنه أوصى بوصايا كثيرة: حذر من الفتنة وأوصى بلزوم الجماعة والطاعة
لعبد الرحمن بن عوف: أوصيكم بالسابقين الأولين من المهاجرين وأبنائهم من بعدهم، وأنه أوصى با
بما كانت عنده من ذهبية وأنه قال: استوصوا بالأنصار خيراً واستوصوا بالنساء خيراً وأنه أوصى ب
جيش أسامة، وبإخراج اليهود من جزيرة العرب.

فهل يصح القول إن رسول الله لم يوص مطلقاً؟ نعم أراد أن يكتب لأمته عند موته مكتوباً يكون ع
من الضلالة فلم يجب إلى ذلك وحيل بينه وبين ما هنالك، ولهذا قال ابن عباس: الرزية كل الرزية ما
رسول الله وبين كتابه، ثبت ذلك في البخاري.

فعدم علم عائشة بالوصية لا يستلزم عدمها، ونفيها لا بنفي وقوعها، وغاية ما في كلامها الإخ
علمها، ولكن قد علم غيرها، ومن علم حجة على من لم يعلم، ونفى الوصية حال الموت لا يلزم عنه
كل وقت:

القسم الثالث: في إثبات خصوص الوصية لأمير المؤمنين.

في مسند أحمد بن حنبل عن أنس بن مالك أن النبي قال: (وصيي ووارثي ومنجز موعدي علي طالب).

في مسند أحمد بن حنبل: سأل سلمان الفارسي رسول الله: يا رسول الله من وصيك؟ قال يا سلمان وصي موسى؟ قال: يوشع بن نون فقال الرسول: (وصيي ووارثي وقاضي ديني ومنجز موعدي علي طالب).

ذكر الحافظ البغوي في معجم الصحابة عن بريده قال: قال رسول الله: (لكل نبي وصي ووارث وصيي ووارثي).

أخرج ابن جرير عن علي عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم:

يا بني عبد المطلب إني قد جئتكم بخيري الدنيا والآخرة، وقد أمرني الله أن أدعوكم إليه فأيكم يؤاز هذا الأمر على أن يكون أخي ووصيي وخليفتي فيكم، قال فأحجم القوم عنها جميعاً وقلت: أنا يا نبي ا وزيرك فأخذ برقبتي ثم قال: (هذا أخي ووصيي وخليفتي فيكم فاسمعوا له وأطيعوا).

وإن جماعة من مبغضي الشيعة تلقوا قول عائشة أنه لم يوص إلى علي كأنه مكتوب في اللوح ال وسدوا آذانهم عن سماع ما عداه وجعلوه كالدليل القاطع[521].

تعقيب:

هذا مسك الختام فيمن عرضت لهم من علماء حداهم التسامح والإنصاف إلى التفتح على مذه السنة – وليس ذلك باتجاهه غريب في مذهب عرف بانفتاح الفكر وسماحة الرأي – فأثروا مذ الحديث على وجه الخصوص، بعد أن كان المذهب الزيدي يفتقر إلى محدثين، ولقد آثروا الفقه و على الكلام ومسائل أصول الدين فكان لهذا الاتجاه محاسن ومثالب، أما المحاسن فلقد كانوا نماذج لعلماء الدين لا في اليمن فحسب بل في كل الأقطار الإسلامية، كانوا مجتهدين في زمن عقم ف الإسلامي في بلاد أكثر من اليمن حضارة ورقياً عن أن ينجب مجتهدين، فكان الشوكاني بحق فريد كذلك كان من قبله كابن الأمير.

على أن المرء ليتساءل: لم عقم الفكر الزيدي في اليمن عن أن ينجب مثل الشوكاني وقد مر على و ونصف؟ هل أجهض حكم أسرة حميد الدين نبوغ علماء مثله أم أن للأمر تفسيراً آخر؟

وأما المثالب فلقد سبقت الإشارة إليها في التعقيب على موقف الشوكاني من علم الكلام، إنه لا الفروع بدون الأصول، وإن مساوئ علم الكلام – وأما مقر بها – لا تبرر الإعراض عن العلم أو ط حالق. حقيقة، إن جمهور المسلمين أحوج إلى المسائل العلمية في الفقه والحديث، فليس جمي

مفكرين ولكن أصول المذهب الزيدي كانت تفتقر إلى مستوى من التجديد كذلك الذي قام به الش
مجال الفقه وإن الإعراض عن الكلام قد جعل من الشوكاني عالماً بأكثر مما جعله مفكراً.

على أنه من الخطأ الظن أن إعراض الشوكاني عن الكلام أو تفتحه على مذهب أهل السنة يعني جن
المذهب الزيدي، لقد أكد روح التسامح في المذهب بشأنه على الصحابة وتصديه لمن جرحهم،
أصول المذهب بتأكيده الوصية لأمير المؤمنين.

وبعد فلقد خلف الشوكاني وراءه مدرسة لا زالت قائمة إلى اليوم في اليمن، بل إن فتاواه وآراءه قد
صداها في أرجاء العالم الإسلامي كأحد كبار المجتهدين المتأخرين.

على أن التساؤل مازال قائماً: لماذا لم ينجب المذهب الزيدي عالماً مثل الشوكاني على مدى قرنين
من الزمان[522](*).

خاتمة

1 – المذهب الزيدي: ما له وما عليه:

لا أستطيع – وكاتب هذه السطور من أهل السنة – أن أخفي إعجابي بالمذهب الزيدي لأسباب:

1 – إنه في عصر تدهور الفكر أنجب مجتهدين كباراً كالمقبلي وابن الأمير والشوكاني بينما عقمت سائر المذ
تنجب مثلهم، ومن الغريب أن اليمن ما كانت تعد آنذاك أحسن حالاً من سائر الأمم الإسلامية إن لم تكن أسوأ
في أسباب الحياة أو الفكر أو السياسة أو الاقتصاد.

2 – لا أكاد أجد مذهباً أكثر سماحة وأعدل قصداً تجاه الخصوم من الزيدية، بل إن منهج معظم مفكريهم في
فريدٌ، إذ يعرضُ مختلف الآراء على السواء بنزاهةٍ وموضوعية ثم يرجح المفكر ما يراه بلا شطط ولا إسفاف، و
زي كهنوت وإصدار أحكام التكفير على المخالفين[523] حيث أن معظم كتّاب الزيدية براءٌ من ذلك، وإن أصيب
بداء التعصب وبخاصة أتباع الجارودية قوّموا المذهبَ وصححوه.

3 – إنهم بلا شك أكثر فرق الشيعة اعتدالاً وميلاً إلى التفتح على المذاهب الأخرى ابتداء من الإمام زيد ال
الكلام عن واصل وتدارس الفقه مع أبي حنيفة وانتهاء بالشوكاني الذي مال إلى السلف ورجال الحديث، وبينه
بإمامهم مقتدرون وعلى الدرب سائرون، وقد لزم عن هذا الاعتدال إنصاف الزيدية من بين فرق الشيعة للصح
في تقديرهم لهم مميّزون بين المجاهدين الأولين وبين المؤلفة قلوبهم ممن أسلم بآخرة، على خلاف أهل الس
يترضون على الجميع يستوي في ذلك معاوية مع أبي بكر، فالزيدية في ذلك أكثر تفهماً لمعنى الصحبة من أه
الذين جعلوا كل من عاصر الرسول صحابياً[524].

4 – الدور الجليل الذي أداه الزيدية حين حملوا تراث المعتزلة، ولولاهم لقضت عليه أحقاد الخصوم، وتأث
بالمعتزلة قد أفادهم إذ منحتهم النزعة العقلية حصانة من داء الخرافات الذي خيم على المذاهب الأخرى في
الانحطاط. إنك تجد لدى المتأخرين من الزيدية فكراً يفيض حيوية وخصوبة كما لو كنت تقرأ لأحد من الم
فلا يقل فكر يحيى بن حمزة أو ابن المرتضى أو ابن الوزير عن فكر الإمام زيد أو يحيى بن الحسين أو الناصر الا
بينما تجد بوناً شاسعاً بين فكر كل من الباقلاني والغزالي وبين فكر متأخري الأشعرية كالسنوسي والباجور
المتون والأراجيز والحشو والأوهام. كانت الزيدية تنفض عن نفسها أولاً بأول أدواء شيخوخة الفكر كالتقليد
والخرافات، بينما استسلمت سائر المذاهب وبخاصة الأشعرية لهذه الأدواء وأعانها ما سرى فيها من
المتأخرين على هذا الاستسلام، لا غرو في أن تنجب الزيدية مجتهدين، في مختلف العصور بفضل النزعة
الوثابة التي ورثتها عن المعتزلة بينما أصاب العقم العجائز.

يقوم التشيع الزيدي بصدد الإمامة على قضايا ثلاث:

مقصورة على ذرية النبي.

لإمامة هو الدعوة.

ح شرط لصحة إمامة الإمام.

1 – تتضمن القضية الأولى فكرتين:

آل بيت النبي بالإمامة بوصفهم أقرب الناس رحماً إليه.

وراثة.[525]

تذكر الروايات أن هذه الوجهة من النظر – أحقية آل بيت النبي بخلافته – قد ظهرت في مقابل وجهتي نظر والأنصار، فحين أعلن أبو بكر يوم السقيفة أن الخلافة في قريش نسب إلى علي أنه قال: احتجوا بالشجرة وأ الثمرة.

واستندت الزيدية – والشيعة بعامة – بصدد الوراثة إلى ما كان من حال الأنبياء، إذ كانت النبوة وبخاصة إبراهيم وراثية: (يوسف بن يعقوب بن إسحق بن إبراهيم) كذلك استندوا إلى دعوة إبراهيم... [البقرة: 124].

أما حقية آل البيت بوصفهم أقربهم إليه رحماً فلم يكن حقاً مطلقاً، وحين احتج بذلك علي – إن صح ما نس إذ المناسبة غير مذكورة ولم يكن حاضراً يوم السقيفة – فقد قيده بشروط موضوعية.

ولقد دعمت الظروف التاريخية دعوى أحقية آل البيت، إذ نسب إلى عمر بن الخطاب أنه قال للعباس: (إن قد رأت ألا تجمع لكم النبوة والخلافة)، فإن ادعى غير الشيعة أن الأحقية بناء على صلة الدم ليست مبدأ شرع يحق للشيعة بدورهم أن يعدوا استبعاد آل بيت النبي بسبب القرابة أمراً غير مقبول شرعاً ولا مستساغا عقلاً نشأت فكرة قيام الإمامة على القرابة كرد فعل على رأي الطرف الآخر، أي قريش (وقد نقل عمر وجهة نظره أن يكون ذلك رأياً شخصياً له)، ذلك الرأي يريد أن يستبعد بني هاشم لقرابتهم كأنه على حد تعبير علي زين العا

وما خصصنا به من الشرف الرفـ   ـيع في الأنام آفتنا

وأتت الخلافة علياً جامحة بينما أتت من سبقه منقادة، ولم يصبح الأمر بعده مجرد استبعاد آل البيت وإنه ذلك اضطهاد وتشريد وتقتيل، وأصبح سبيل كل طامع في الخلافة سب آل البيت لا سيما علي. أرادها معا تكون في الناس سنة يشب عليها الصغير ويشيب عليها الكبير، ولم يكن ذلك دأب الأمويين وحدهم وإنما شارَ ذلك ابن الزبير، ولم يتورع العباسيون – مع قرابتهم للعلويين – عن مثل ذلك حتى أصبح مجرد الانتساب إل النبي مبرراً للاضطهاد.

أريد أن أقول إن الظروف التاريخية – وليس السند الشرعي – هي التي أذكت في نفوس الشيعة دعوى أحة البيت، فلو أن الخلفاء الأمويين والعباسيين قد استقاموا على الطريقة وعرفوا لآل بيت النبي مكانتهم لما أصبح بأحقيتهم بموجب قرابتهم مبدأ يلتف حوله المعارضون، ولكن صدق قول الله فيهم: [محمد: 22].

أما الوراثة فلا يستساغ أن تصبح حقاً مطلقاً على مدى العصور وإلا شابهت الملكية، ولقد نسب إلى علي ، طعن حين سئل في أن يستخلف الحسن أنه قال: لا آمركم ولا أنهاكم، قوله لا آمركم نفي لمبدأين: الوراثة و وقوله لا أنهاكم تأكيد أن القرابة ليست مبرراً للاستبعاد عن الخلافة، ولقد قيد كل من علي وزيد الوراثة بقيود بالأهلية، ولكنها أصبحت لدى الأئمة من بعد حقاً مكتسباً مطلقاً.

لقد أصبحت الوراثة غير ذات موضوع منذ زمن بعيد وليس منذ سقوط نظام الإمامة في اليمن، إذ لا مـ تعطي الوراثة لصاحبها حقاً مكتسباً على مدى العصور إلا إن آمنّا مع الشيعة الإمامية بفكرة النور الإلهي الـه المتنقل من الأصلاب الطاهرة إلى الأرحام الزكية. أما والزيدية لا تؤمن بذلك فإنه ينبغي عليهم أن يؤمنوا بأن

قد استنفدت أغراضها منذ قرون طويلة، كانت كما سبق القول فعل لمبدأ الاستعباد بسبب القرابة ولم تكن ؛
مبدأ شرعيا مطلقاً، ولقد قال علي إمام الشيعة: لا آمركم، ولقد اكتسب معظم أئمة الزيدية مكانتهم في قلوب أ
لعلمهم ولجهادهم ولدينهم، وزيد ويحيى بن الحسين والناصر الأطروش ويحيى بن حمزة أمثلة لذلك، أما إذا اف
الموجبات الشرعية للإمامة فإن الوراثة لن تنهض هنا، ومرة أخرى قال علي: (من أبطأ به عمله لم يسرع به
وأئمة آل حميد الدين أمثلة على ذلك.

2 – نأتي بعد ذلك إلى القول إن السبيل إلى تولي الإمامة هو الدعوة، وكل من خرج داعياً إلى نفسه مستوفياً
الإمامة فقد وجبت على الأمة طاعته وموالاته.

يتضمن هذا المبدأ أمرين خطيرين:

الأول: ليس للأمة من الأمر شيء، فليس لها حق الاختيار أو العقد وإنما هي تابعة منقادة، ولقد قالها يح
الحسين صراحة: العقد والاختيار مردودان إلى الرحمن وليس في ذلك اختيار إلى إنسان.

والأمر على هذا النحو لا يستقيم: إما أن يكون نصاً إلهياً وذلك ما لا تدعيه الزيدية لأحد، وإما أن يكون موك
اختيار الأمة وعقدها.

الثاني: خروج أكثر من مدع حق الإمامة ومطالب بها، وإذا لم يكن للأمة حق اختيار من يتولى أمرها ولا
مخصوصة كأهل الحل والعقد، فمن الحكم بين كثرة المطالبين؟ مرة أخرى أقام يحيى بن الحسين أسساً للمفا
تحسم الأمر: إن تشابهاً في العلم فالإمامة لأورعهما وإن تشابها في الورع والعلم فالإمامة لأزهدها، وإن تشابها ف
كله فالإمامة لأسخاهما وإن اشتبها فلأشجعهما فلأرحمهما ولقد نسي الهادي أن لا مقاييس موضوعية للفض
هذه الفضائل المعنوية، فمن ذا الذي لن يزعم أنه الأعلم والأروع والأزهد والأشجع والأرحم؟ ومن ثم كثر ال
والطامعون، ولم يكد يخل قرن من صراع، ويزيد الأمر سوءاً أن يتنازع الأقارب، يقتل الأخ أخاه ويخرج الأب عل
حتى أصبح تاريخ أئمة الزيدية سجلاً حافلاً بسفك الدماء وقطع الأرحام وما ذاك إلا لاستعباد صاحب ال
العقد: الأمة أو ممثلوها.

على أن الحق يقال، فإن أئمة مذاهبَ زيدية كالصالحية واليمانية قد قالت بحق الأمة في العقد والاختيار؛
عصورالتاريخ الزيدي كانت حافلة بالمطالبين والطامعين حتى آل الأمر كما هو حال معظم تاريخ المسلمين إل
الغلبة دون أهلية أو رجوع إلى الأمة.

هكذا كشف واقع التاريخ عن تهافت مبدأ الدعوة كسبيل إلى تولي الإمامة.

3 – ويستند الفكر الزيدي بصدد الإمامة إلى فكرة الخروج، ولمناقشة هذه الفكرة لا بد من وضعها في إطاره
لدى سائر فرق المسلمين! هل يصح الخروج إذا استبد الحاكم أو جار؟

الفرق الإسلامية بصدد هذا السؤال على رأيين متباينين:

1 – السمع والطاعة للحاكم براً كان أم فاجراً ولو غلب الأمة بالسيف إلا أن يكون كفرا بواحاً، فمن شق
الطاعة أو خرج فاقتلوه كائناً من كان، فإن مات أو قتل فقد مات ميتة جاهلية.

2 – الخروج على الحاكم الظالم تطبيقاً لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

لم ينجم عن الرأي الأول إلا تتابع حكم الغلبة والجور في معظم عصور التاريخ الإسلامي حتى أصبح قياد
عادل فلتة من فلتات التاريخ كسنتي خلافة عمر بن عبد العزيز طوال مدة الدولة الأموية التي حكمت أك
تسعين عاماً.

ولزم عن الرأي الثاني ما وجدناه من تتابع القتل عن أئمة أهل البيت فضلاً عما يلزم عن الخروج من خراب.

ولقد ألزم الذكر الفكر السياسي نفسه بهذه الصيغة التي قسمت الفرق إلى رأيين متباينين: خروج أم لا خروج.

ولو أن مفكري السياسة في الإسلام فكروا في صيغة أخرى لوجدوا حلاً للإشكال، لو أنهم فكروا في وضع
تحول دون طغيان الحاكم لما اضطروا إلى القول إما بالمهادنة وإما الخروج، ولكن أحداً من مفكري الإسلام لم
له على بال تحديد مدة للخلافة لا يتجاوزها خليفة ما، ولم يعرف مفكرو الإسلام تقنيناً لأصول الحكم يحو
الطغيان، وما وضعوه في ذلك كان من الضعف مما أدى إلى الانضمام بين ما هو شرعي وما هو واقعي.

أريد أن أقول إن تقييم مبدأ الخروج ينبغي أن يكون في إطار تقييم الفكر السياسي الإسلامي بوجه عام وإن إذ
تعني بحال ما موافقة على المبدأ المعارض: الفتنة بتحمل ظلم الحاكم أهون من فتنة الخروج عليه إلا أن يكو
بواحاً، ولقد كانت ثغرة كبرى في الفكر السياسي الإسلامي. إن السلطة مفسدة والسلطة المطلقة مفسدة مط
من عصم الله وقليل ما هم، وإن ديناً يجعل مصدراً لتشريع كان أولى برجاله أن يجعلوا رأي الأمة فيه ملزماً
لسلطة الحاكم، وأن تُقنّنَ من أجل ذلك القوانين وتشرع التشريعات حتى لا يحصر الفكر السياسي في الإسلام
بين أحد بديلين كلاهما مرفوض: خروج أو لا خروج.

2 – أزمة الفكر الزيدي المعاصر:

وإذ تقوضت الأسس الثلاثة لمذهب الزيدية في الإمامة، الوراثة – الدعوة – الخروج، فذلك يعني مواجهة الـ
لمأزق خطير، ومع كل التقدير للاتجاه الأخير ابتداء من ابن الوزير إلى الشوكاني وأعني به الاشتغال بالفقه والـ
والإعراض عن أصول المذهب وبخاصة في الإمامة فإنه اتجاه لا يحل الإشكال فضلاً عن أن الفرع لا ينهض إن
الأصل.

ومن ناحية أخرى، تشترك الزيدية مع سائر مذاهب المسلمين في مأزق آخر يتصل بأزمة العصر، وأعني
انعكاس الفكر السياسي الأوروبي على أنظمة الحكم في بلدان الإسلام وما ترتب على ذلك من فضل السياس
الدين، وذلك يعني بالنسبة للمذهب الزيدي تعريته عن كل مقومات وجوده ومبررات قيامه بصدد الإمامة.

على أن هذه الأزمة ليست ساحقة لأسباب:

1 – إذا كانت الوراثة والدعوة والخروج قد استنفدت جميعها أغراضها، فإن في حيوية المذهب الزيدي وتف
يكفل له إيجاد البديل الملائم للعصر، ولا يعني ذلك أن يتنكر المذهب لتراث ماضيه، وإنما سيجد المذهب
تاريخه أو في فكره ما يكفل له مواصلة المسير، أما في التاريخ فإن علي بن أبي طالب لم يصبح أمير المؤمنين بد
نص جلي ولا خفي، وإنما تولى الخلافة بموجب بيعة شاملة عارمة قائمة على اختيار حر لا شبهة فيه من إكر
بيعة الأنصار وممثلي الأمصار، بيعة المستضعفين والفقراء قبل بيعة أصحاب العصبية من قريش وأهل الثراء،
أرى سبباً واحداً لاشتراك مفكري السنة والشيعة على السواء في الإعراض عن اتخاذ هذه البيعة مثلاً يحتذ

قامت الأنظمة السياسية الحديثة على الانتخاب وعلى المجالس الشعبية فما ذاك عن اختيار على خليفة بمعزا
افتقر إلى التنظيم والتقنين.

وأما في مجال الفكر فإن فرقتين من فرق الزيدية الثلاث: الصالحية والسليمانية قد أقامتا الإمامة على
والاختيار، بذلك نادى أيضاً بعض أئمتهم كمحمد النفس الزكية وابن المرتضى، فإحلال العقد والاختيار بدء
مبدأ الدعوة ليس بغريب ولا مستنكر في الفكر الزيدي، بل إنه في المذهب أصيل إن في تاريخه وإن في تراثه.

2 – وتفتح المذهب الزيدي طوال تاريخه منذ عهد مؤسسه حتى الشوكاني كفيل للمذهب بالبقاء ومجا
يواجه من أزمات، ولا ينقصه إلا أن تنفجر الطاقات الخلاقة في المذهب فتقدم حلولاً جذرية لأزمة العصر.

وإن سقوط نظام الإمامة لا يعني بحال ما إفلاس الفكر الزيدي، كما أن التحول الحديث والفصل بين ال
والدين لا يعني أن تراث الزيدية قد أصبح في ذمة التاريخ. على العكس من ذلك، فإن تيارات معاصرة قوية
بتطبيق شريعة الإسلام في جميع المجالات ومنها نظام الحكم، وإن المذهب الزيدي مطالب بالمشاركة في
الفكر الديني وبتقديم حلولٍ لأزمة العصر.

وبعد، فإنه لا يصح أن يؤاخذ الأولون بجريرة المتأخرين، ولا يسأل الآباء عن آثام الأبناء، فلا يحمل يح
الحسين مساوئ آل حميد الدين، ولا يصح كذلك أن نهدم بيتنا القديم وما زلنا فيه ساكنين قبل أن نبني بيتاً
أو نجدده، ومن فقد ماضيه فقد جذوره، ومن فقد جذوره أصبح كشجرة اجتثت من فوق الأرض ما لها من قرا

أريد أن أقول إن هذا تراث ينبغي أن يبعث وينشر على الناس، وهو ليس مقصوراً على الكلام وأصول الدين
يشمل الفقه وأصوله والتفسير والنحو وسائر العلوم الدينية واللغوية، وإنها مسؤولية كبرى على القوامين على
في اليمن وبخاصة مركز الدراسات والبحوث اليمنية.

وأخيراً، فإن قدر لهذا الكتاب أن يكشف عن صورة ناصعة من صور الفكر الإسلامي، وأن يستحث المسلمين
واليمنيين بخاصة على مزيد من الدراسة والبحث في الفكر الزيدي، وأن يستنهض الهمم لتطوير المذهب أكون
قد أديت ما عليّ...

واللهَ أسأل أن يثبتنا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة... وهو ولي الهداية والتوفيق.

سلسلة أئمة الزيدية

ي أبي طالب: (ت 40هـ).

ي بن علي: (ت 50هـ).

ن بن علي: (ت 61هـ).

ي بن الحسن: (ت 80هـ).

وكان عبد الرحمن بن الأشعث زعيم أنصاره، وكان الحجاج قد ولاه سجستان ولكنه خلع الحجاج وهم بال نفسه فنهاه علماء الكوفة والبصرة وأقروه بإقامة رجل من أهل البيت فأرسلوا إلى علي زين العابدين فامتنع الحسن بن الحسن فأجابهم بعد مطالبات كثيرة، ثم توارى في الحجاز بعد هزيمة ابن الأشعث إلى أن مات.

علي زين العابدين: (ت 122هـ) مؤسس المذهب وإليه ينتسب.

ن زيد: (ت 126هـ).

النفس الزكية (ابن عبد الله بن الحسن بن الحسن السبط): ت 145هـ.

م بن عبد الله: (ت 145هـ).

م بن الحسن بن الحسن السبط: (ت 145هـ) خرج بعد مقتل ابني أخيه محمد وإبراهيم، توفي في حبس ور.

ن الفخي (بن علي بن الحسن المثلث) (ت 169هـ).

ن عبد الله بن الحسن المثنى: (ت 175هـ) سجنه هارون الرشيد إلى أن مات.

بن عبد الله بن الحسن المثنى: (ت 175هـ) مؤسس دولة الأدارسة بالمغرب.

أرسل إليه هارون الرشيد من سمه.

بن إدريس: (ت 214هـ) مؤسس مدينة فاس بالمغرب.

بن طباطبا: (ابن إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن الحسن المثنى) (ت 199هـ).

بن سليمان بن داود بن الحسن المثنى: (ت 200هـ).

الديباج: (ابن جعفر الصادق) (ت 225هـ) لم يعده الحاكم الجشمي من الأئمة.

م بن موسى بن جعفر الصادق: (ت بعد عام 200هـ) عده الحاكم الجشمي من الدعاة، ذلك أنه كان داعياً إلى اطبا فلما قتل دعا إلى نفسه وقيل إلى محمد بن عبد الله بن محمد بن زيد.

ي الرسي: (أبوه إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن الحسن المثنى)، (ت 246هـ).

بن محمد بن زيد: (ت 202هـ) بويع له بعد وفاة ابن طباطبا، مات في حبس المأمون.

ب الطالقان: (محمد بن القاسم بن علي بن عمر الأشرف بن علي زين العابدين (ت 250هـ) عده الحاكم من بينما اعتبره ابن المرتضى من الأئمة وذلك أرجح.

ن عمر بن يحيى بن الحسين بن زيد بن علي: (ت 250هـ).

ي بن زيد بن محمد بن إسماعيل بن زيد بن الحسن المثنى: (ت 270هـ) لقب بالداعي الكبير فقد كان من لا الأئمة.

بن زيد بن محمد بن إسماعيل: (287هـ) تولى الدعوة في الديلم بعد أخيه، لقب بالداعي الصغير والقائم

إلى الحق يحيى بن الحسين: (ابن القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن الحسن المثنى) (ت
) مؤسس المذهب الزيدي في اليمن – دفن بصعدة.
الأطروش: (الحسن بن علي بن الحسن بن علي بن عمرالأشرف بن علي زين العابدين) (ت 304هـ) مؤسس
ب الزيدي في طبرستان.
محمد بن الهادي يحيى بن الحسين: (ت 315هـ) بويع له بعد وفاة أبيه ولكنه تخلى لأخيه الناصر أحمد
له بالعلم، من مؤلفاته تفسير القرآن في 7 أجزاء وعليه اعتمد السيد الشرفي في كتابه المصابيح – الأصول في
والتوحيد – كتاب النبوة . الرد على القرامطة . مسائل الطبريين في 5 أجزاء - الرد على الروافض.
أحمد بن الهادي يحيى بن الحسين: (ت 322هـ) أكمل حروب أبيه ضد فرقة الإسماعيلية، من مؤلفاته
في الأصول (13 جزءاً) كتاب الدامغ – كتاب التوحيد – كتاب الفقه – الرد على القدرية – الرد على
ية.
لدين الله جعفر بن محمد بن الحسن بن عمر الأشرف: (ت 345هـ) حكم طبرستان أيام الخليفة المطيع.
لدين الله محمد بن الحسن: بن القاسم بن الحسن بن علي بن عبد الرحمن بن القاسم بن الحسن بن زيد
سن السبط (ت 360هـ بهرسم).
لدين الله محمد بن الحسن بن القاسم: بن علي بن عبد الرحمن الشجري بن القاسم بن الحسن بن زيد
سن السبط (ت 360هـ)، جمع بين مذهبي القاسم الرسي والناصر الأطروش في الفقه، لقب بأبي عبد الله
والده الحسن بن القاسم الذي قام بالإمامة في الديلم بعد الناصر الأطروش.
ر بالله القاسم بن علي العياني: بن عبد الله بن محمد بن القاسم بن الحسن بن زيد بن الحسن السبط (ت
) من مؤلفاته الأدلة من القرآن على توحيد الله – كتاب التوحيد – كتاب التجريد – كتاب التنبيه.
لدين الله الحسين بن القاسم بن علي العياني: (ت 404هـ) يتهمه بعض كتاب الزيدية كأحمد بن سليمان
وزير بأقوال خارجة عن المذهب. ويسمي ابن الوزير فرقته الحسينية ولكنّ آخرين كعبد الله بن حمزة
ان بن يحيى يعدون هذه الأقوال مفتراة عليه من أعدائه وبخاصة المطرفية، وذلك لغزارة علمه مع صغر
قتل وسنه نيف وعشرون عاماً، ألف فيها ثلاثة وسبعين مؤلفاً منها نهج الحكمة – تفسير غرائب القرآن –
ر الأحكام – كتاب الإمامة – الرد على أهل التقليد والنفاق – الرد على الدعي – كتاب الرحمة – كتاب
والتسديد – كتاب شواهد الصنع – كتاب الدامغ – كتاب الأسرار – كتاب الرد على الملحدين – كتاب نبأ
(راجع من مؤلفاته كتاب التحف شرح الزلف من ص 80 – 82).
بالله أحمد بن الحسين بن هارون: بن الحسين بن محمد بن هارون بن القاسم بن الحسن بن زيد بن
السبط (ت 411هـ)، من معاصريه القاضي عبد الجبار المعتزلي والصاحب بن عباد وقد شهدا له بالعلم،
لفاته إعجاز القرآن – النبوات – الآداب في علم الكلام – البلاغة – الإفادة – الزيارات – التفريعات في الفقه
رة – الآمالي الصغرى – التجريد وشرحه في 4 مجلدات وهو شرح لفتاوى الإمامين القاسم والهادي.

، بالحق أبو طالب يحيى بن الحسين: (ت 424هـ) قام بالإمامة بعد وفاة أخيه المؤيد بالله، له شرح على البالغ المدرك للإمام الهادي.

، بن عبد الرحمن بن يحيى بن عبد الله بن الحسين بن القاسم الرسي (ت 433هـ) كما ذكر صاحب التحف ٤هـ كما ذكر شرف الدين، دفن بناعظ باليمن.

يم (بكسر الدال وضم الياء ومعناه وجه القمر): وهو المستظهر بالله أحمد بن الحسين بن محمد بن علي بن بن الحسن بن محمد بن أحمد بن محمد بن الحسن بن علي بن عمر الأشرف بن علي بن العابدين (ت . بالري) صاحب شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار.

ح الديلمي: الناصر بن الحسين بن محمد بن عيسى بن محمد بن عبد الله بن أحمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن السبط (ت 440)، قام بالديلم ثم رحل إلى اليمن، ثم قتل في موقعة بينه وبين الصليحيين الذين اليمن، من مؤلفاته البرهان في تفسير القرآن (4 أجزاء) – الرسالة المبهجة في الرد على الفرقة المتلجلجة رفية) دفن بعنمى اليمن.

، بالله يحيى بن الحسين بن إسماعيل: بن زيد بن الحسن بن جعفر بن الحسن بن محمد بن جعفر بن عبد ن الشجري بن القاسم بن الحسن بن زيد بن الحسن السبط (ت 479هـ)، دعا إلى نفسه في الديلم والري ن، من مؤلفاته الأمالي الكبرى المسماة بالخمسية وأخرى مسماه بالاثنينية.

، الحقيني: علي بن جعفر بن الحسن بن عبد الله بن علي بن الحسن بن علي بن أحمد الحقيني بن علي بن ، الأصغر بن علي زين العابدين (ت 490هـ) كان متشدداً على الباطنية فقتله أحدهم.

ضا الكيسمي: بن مهدي بن محمد بن خليفة بن محمد بن الحسن بن جعفر بن الناصر الأطروش (أواخر لخامس) دعا إلى نفسه بعد وفاة الهادي الحقيني، استولى على ديلمان وجيلان وطبرستان.

بالله أبو طالب الصغير: يحيى بن أحمد بن الحسين بن المؤيد بالله الكبير أحمد بن الحسين (ت 520هـ)، لماً بالطب إلى جانب العلوم الدينية، قاتل الباطنية في الديلم كما ناصر الزيدية في اليمن حيث تولى أمرها باعه بعد قتل إمامهم باليمن (المحسن بن الحسن الشريف من ذرية الإمام الهادي).

، على الله أحمد بن سليمان بن محمد بن المطهر بن علي بن الناصر أحمد بن الهادي يحيى بن الحسين (ت .) امتد نفوذه من اليمن إلى الحجاز وكذلك في الديلم، حارب القرامطة، من أعوانه القاضي جعفر بن عبد (500 – 573) الذي له فضل نقل تراث المعتزلة من العراق إلى اليمن ولولاه لاندثر، من مؤلفات أحمد بن ن أصول الأحكام من السنة وهو من أهم مؤلفات الزيدية في الحديث – كتاب حقائق المعرفة في أصول – الرسالة العامة – كتاب المطاعن الهاشمية لأنف الضلال وشرحها العمدة – المدخل في أصول الفقه – ع القاضي جعفر من أكبر علماء الزيدية في القرن السادس، ومن أهم تلاميذه الذين رووا عنه كتاب الأحكام ، بن محمد الرصاص (ت 684هـ) صاحب كتاب مصباح العلوم في معرفة الحي القيوم وعليه عدة شروح شرح ابن حابس، دفن بميدان باليمن.

ور بالله عبد الله بن حمزة: بن سليمان بن حمزة بن علي بن حمزة بن الحسن بن عبد الرحمن بن يحيى بن له بن الحسين بن القاسم الرسي: (ت 614هـ) بظفار باليمن، من مؤلفاته الشافي 4 أجزاء – الرسالة الناصحة

الواضجة – المهذب – حديقة الحكم شرح الأربعين السابقية – صفوة الاختيار في أصول الفقه – العقد
في الأئمة الهادين – كتاب التفسير – الجوهرة الشفافة إلى العلماء كافة – الرسالة الكافية لأهل العقول
– الرسالة الهادية – الدرة اليتيمة – عقد القواطم – ديوان مطلع الأسرار ومشرق الشموس والأقمار.

إلى االله (أو المعتضد بالله) يحيى بن الحسن: بن محفوظ بن محمد بن يحيى بن يحيى بن الناصر بن
، بن عبد الله بن محمد بن القاسم بن الناصر أحمد بن الهادي يحيى بن الحسين (ت 636هـ) بخولان، من
، المقنع في أصول الفقه من أمهات كتب الزيدية.

، لدين الله أحمد بن الحسين: بن أحمد بن القاسم بن عبد الله بن القاسم بن أحمد بن أبي البركات إسماعيل
مد بن القاسم بن محمد بن القاسم الرسي: (ت 656هـ) وقد بلغت دعوته الحجاز وبعض العراق.

ن بن يحيى: بن حميدان بن القاسم بن الحسن بن إبراهيم بن سليمان بن القاسم بن علي العياني (ت بعد
.) وحاول في كتبه (مجموع حميدان بن يحيى) تخليص معتقد الزيدية من الاعتزال.

للحق الحسين بن بدر الدين: محمد بن أحمد بن يحيى بن الحسن بن الناصر بن الحسن بن عبد الله بن
بن المختار بن الناصر بن الحسن بن عبد الله بن محمد بن المختار بن الناصر أحمد بن الهادي يحيى بن
ن(ت 663هـ)، من مؤلفاته الشفاء في السنة – المدخل في الفقه – الذريعة – التقرير (6 أجزاء) – ينابيع
حة في العقائد الصحيحة – ثمرة الأفكار في حرب البغاة والكفار – درر الأقوال النبوية – الإرشاد إلى سوي
د – الرسالة الحاسمة بالأدلة العاصمة – العقد الثمين في معرفة رب العالمين.

ور بالله الحسن بن بدر الدين (أخو الناصر للحق الحسين) (ت 670هـ) من مؤلفاته أنوار اليقين.

ي لدين الله إبراهيم بن تاج الدين أحمد بن بدر الدين (عمه المنصور بالله الحسن) (ت 683هـ)، حارب
الرسولية ولكنه هزم وسجن ومات بسجنه ودفن قرب تعز.

دين الله يحيى بن محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله بن الحسن بن محمد بن عبد الله بن الحسين بن
، محمد بن جعفر بن عبد الرحمن بن القاسم بن الحسن بن زيد الحسن السبط (ت 696هـ).

، على الله المطهر بن القاسم بن المطهر بن محمد بن المطهر بن علي بن الناصر أحمد بن الهادي يحيى بن
ن (ت 697هـ) دعا إلى نفسه بعد أسر إبراهيم، دفن بذروان حجة باليمن.

ي لدين الله محمد بن المطهر بن يحيى (ت 728هـ) من مؤلفاته المنهاج الجلي شرح مجموع زيد بن علي (4
ت)، عقود العقيان في الناسخ والمنسوخ من القرآن – الكواكب الدرية شرح لأبيات البدرية مجموع المهدي،
جوار الجامع الكبير بصنعاء.

بالله يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم بن يوسف بن علي بن إبراهيم بن محمد بن أحمد بن إدريس بن
بن علي التقي بن محمد الجواد علي الرضا بن موسى الكاظم بن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي زين
ن (ت 749) من أكبر علماء الزيدية، له ما يقرب من مائة مؤلف، دفن بذمار.

ي لدين الله علي بن محمد: بن علي بن منصور بن يحيى بن منصور بن المفضل بن الحجاج بن علي بن
بن القاسم بن يوسف بن يحيى بن الناصر أحمد الهادي يحيى بن الحسين (ت 774هـ) دفن بجوار الإمام
بصعدة، من مؤلفاته النمرقة الوسطى.

لدين الله محمد: بن المهدي لدين الله علي (ت 793هـ) توفي بصنعاء.
ـ إلى الحق علي بن المؤيد: بن جبريل بن المؤيد بن أحمد بن يحيى بن أحمد بن يحيى بن الناصر بن الحسن
ـ الله بن محمد بن المختار بن الناصر أحمد بن الهادي يحيى بن الحسين (ت 836هـ) دعا إلى نفسه في
ـلاح الذي أنكر بعض علماء الزيدية إمامته ثم تنازل لأحمد بن يحيى المرتضى بعد خروجه من السجن، من
ـ نظم الخلاصة – نهاية التنويه – كاشفة الغمة.
ـور بالله بن صلاح الدين: (ت 840هـ)، حارب الباطنية اعترض على إمامته بعض العلماء منهم أحمد ين
لمرتضى فسجنه، أيده ابن الوزير في كتابه (الحسام المشهور في الذب عن الإمام المنصور) دفاعاً عنه.
ـ لدين الله أحمد بن يحيى المرتضى: بن أحمد بن المرتضى بن المفضل بن منصور بن المفضل بن عبد الله
ـ بن القاسم بن يوسف بن يحيى بن الناصر أحمد بن الهادي يحيى بن الحسين (ت 840هـ)، من أشهر
الزيدية وأكثرهم تأليفاً، كتابه البحر الزخار وكذلك متن الأزهار في فقه الأئمة الأطهار هما معتمد الزيدية في
لى اليوم، دفن بالظفير باليمن.
ـزير (ليسوا أئمة وإنما ذكرناهم لمكانتهم العلمية) صارم الدين: إبراهيم بن علي بن المرتضى بن المفضل بن
ـور بن محمد العفيف بن مفضل بن الحجاج بن علي بن يحيى بن القاسم بن يوسف بن يحيى بن الناصر
ـبن الهادي يحيى بن الحسين (ت 872هـ)، والهادي: (ت 822هـ) ثم الابن الثاني محمد: (ت 840هـ) كانوا
لم وأشهرهم الابن محمد.
ـ محمد بن القاسم: بن محمد بن جعفر بن محمد بن الحسين بن جعفر بن الحسين بن أحمد بن يحيى بن
ـله بن يحيى بن أحمد الناصر بن الهادي يحيى بن الحسين (837هـ)، شيخ محمد بن الوزير الذي اختلف
لف الأخير في معارضته كتابي العواصم والقواصم والروض الباسم.
ـ على الله المطهر بن محمد بن سليمان: بن محمد بن سليمان بن يحيى بن الحسين بن حمزة بن علي بن
ـبن حمزة بن الحسن بن عبد الله بن الحسين بن القاسم الرسي (ت 879هـ).
ـ إلى الحق عز الدين بن علي بن الحسن بن علي بن المؤيد: (ت 900هـ)، امتدت إمامته إلى مكة، من
ـه كتاب المعراج شرح منهاج القرشي، شرح على البحر الزخار – الغاية التامة بتحقيق مسائل الإمامة –
ـ – مختصر في علم النحو – كنز الرشاد.
ـ لدين الله الحسن بن عز الدين: بن الحسن بن علي بن المؤيد (ت 919هـ) من مؤلفاته القسطاس في
الفقه.
ـور بالله محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن علي بن أحمد بن يحيى السراجي (ت 960هـ)، انتزع الإمامة
ـسن بن عز الدين.
ـ على الله يحيى شرف الدين: بن شمس الدين بن أحمد بن يحيى بن المرتضى (ت 965هـ)، اعتزل الإمامة
ـعين عاماً، من مؤلفاته الأثمار في الفقه، دفن بالظفير بمكة.
ـ بن يحيى شرف الدين: (ت 980هـ)، حارب الأتراك، دفن بثلا.
إلى الحق أحمد بن عز الدين: بن الحسن بن عز الدين بن الحسن (ت 987هـ).

ـ على الله عبد الله بن علي: بن الحسين بن عز الدين (ت 1017هـ)، من مؤلفاته الرايض على مفتاح
ـ – النجاة في معرفة الله – روضة الجنان في معرفة القرآن.
لدين الملك الحسن بن علي: بن داود بن الحسن بن علي المؤيد (ت 1024هـ) أسرة الأتراك ومات في
.
ور بالله القاسم بن محمد: بن علي بن محمد بن علي بن الرشيد بن أحمد بن الحسين الأملحي بن علي بن
ن محمد بن يوسف الأنشل بن القاسم بن يوسف بن يحيى بن الناصر أحمد بن الهادي يحيى بن الحسين
102هـ) مؤسس الدولة القاسمية – هزم الأتراك وحصرهم في مناطق معينة من اليمن، من مؤلفاته الأساس
ول الدين شرحه أحمد الشرفي، الإرشاد في تيسير الاجتهاد – الاعتصام بحبل الله المتين: نشرته الجمعية
ة بالأردن سنة 1983 (في الحديث).
بالله محمد بن القاسم: (ت 1054هـ)، اتسع نفوذ الدولة القاسمية في عهده، وأجلى الأتراك عن اليمن.
ـ على الله إسماعيل بن القاسم بن محمد: (ت 1087هـ) بسط نفوذه على اليمن كلها وعلى حضرموت.
لدين الله أحمد بن الحسين بن القاسم بن محمد: (ت 1092هـ).
بالله محمد بن إسماعيل بن القاسم بن محمد: (1097هـ).
لدين الله محمد بن محمد بن أحمد بن الحسن بن القاسم: (1130هـ) يلقب بصاحب المواهب نسبة إلى
مواهب شرقي ذمار لأنه بناها.
ور بالله الحسين بن القاسم: بن محمد بن إسماعيل بن القاسم بن محمد (ت 1131هـ).
ـ على الله محمد بن الحسين بن محمد بن الناصر بن يحيى بن محمد بن أحمد بن الحسين: (ت 1139هـ).
ور بالله الحسين: بن الحسين بن القاسم بن محمد بن إسماعيل بن القاسم بن محمد (ت 1161هـ).
لدين الله عباس بن الحسين القاسم: (ت 1189هـ).
ور بالله علي بن عباس: (ت 1224هـ).
ـ على الله أحمد بن علي بن عباس: (ت 1231هـ).
لدين الله عبد الله بن أحمد بن علي: (ت 1251هـ).
ـ على الله إسماعيل بن أحمد بن عبد الله الكبسي المغلس: بن يحيى بن القاسم بن حمزة الحسن بن عبد
ـ بن يحيى بن عبد الله بن الحسين بن القاسم (ت 1248هـ).
لدين الله أحمد بن علي السراجي: بن الحسين بن علي بن عامر بن محمد بن علي بن عامر بن الحسن بن
ن صالح بن أحمد بن يحيى بن داود بن علي بن أحمد بن يحيى بن محمد السراجي (ت 1247هـ)
12هـ).
بالله الحسين بن علي بن إسماعيل: بن علي بن الحسين بن محمد بن صلاح بن الحسن بن بدر الدين بن
بن الحسن بن علي المؤيد (ت 1252هـ).
لدين الله عبد الله بن الحسن: أحمد بن العباس بن الحسين بن القاسم بن محمد (ت 1256هـ)، احتل
ز عدن في عهده وقتل في ثورة همدان.

ور بالله أحمد بن هاشم بن المحسن: بن القاسم بن إسماعيل بن الحسين بن عز الدين بن المهدي بن
بن الحارس بن الناصر بن عبد الله بن حمزة بن أبي القاسم بن محمد بن جعفر بن محمد بن الحسين بن
بن يحيى بن عبد الله بن يحيى بن الناصر بن أحمد بن الهادي يحيى بن الحسين (ت 1269هـ)، نبغ زمن
كثير من العلماء على رأسهم محمد بن علي الشوكاني (ت 1250هـ).

ى على الله المحسن بن أحمد: بن محمد بن الحسن بن الحسين بن صلاح بن عبد الرحيم بن الباقر بن
بن أحمد بن عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن المطهر بن يحيى (ت 1395هـ).

ور بالله محمد بن عبد الله بن الوزير: بن محمد بن الهادي بن صلاح الدين بن الهادي بن عبد القدوس بن
بن يحيى بن أحمد بن صارم الدين إبراهيم بن الوزير (ت 1307هـ)، من مؤلفاته فرائد اللآلي في الرد على
ى.

ي لدين الله محمد بن القاسم: بن محمد بن إسماعيل: بن الحسن بن محمد بن الحسين بن علي بن عبد
، أحمد بن علي بن الحسين بن علي بن عبد الله بن محمد بن يحيى بن حمزة (ت 1319هـ)، من مؤلفاته
المضيئة – جوابات الأسئلة الضحيانية – الموعظة الحسنة – الفتاوى.

ور بالله محمد بن يحيى: بن محمد بن إسماعيل بن محمد بن الحسين بن القاسم بن محمد (ت 1322هـ).

ى على الله يحيى بن محمد بن يحيى حميد الدين: (ت 1367هـ) قتل في ثورة ابن الوزير 1948.

لدين الله أحمد بن يحيى حميد الدين: (ت 1382/1963م).

ور بالله محمد البدر بن أحمد بن يحيى حميد الدين: حكم في 19 سبتمبر 1962 إلى 26 منه حيث قامت
وانتهى حكم أسرة حميد الدين وأعلنت الجمهورية.

اعتمدت في إعداد هذه السلسلة على:

1 – مجد الدين بن محمد بن منصور الحسني المؤيدي: التحف شرح الزلف.

2 – أحمد بن يحيى المرتضى: آخر كتاب معيار العقول في علم الأصول الملحق بكتاب البحر الزخار.

3 – عبد السميع بن يحيى الواسعي: تاريخ اليمن.

4 – أحمد حسين شرف الدين: اليمن عبر التاريخ ص 250 – 259 ومن أراد سلسلة أئمة الزيدية باليمن فق
بالكتاب الأخير.

المراجع

أولاً: كتب مطبوعة

1 – ابن الديبع (وجيه الدين عبد الرحمن علي ت 944هـ) ونشر القاضي محمد بن علي الأكوع: قر في أخبار اليمن الميمون.

2 – ابن سمرة الجعدي (عمر بن علي ت 568هـ) ونشر فؤاد سيد: طبقات فقهاء اليمن، مطبع المحمدية 1957.

3 – ابن الوزير (محمد بن إبراهيم ت 840هـ): الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم.

4 – ترجيح أساليب القرآن لأهل الإيمان على أساليب اليونان في أصول الإيمان، المطبعة المنيرية بد

5 – أبو زهرة (محمد): الإمام زيد، دار المعارف بالقاهرة.

6 – الحبشي (عبد الله): مصادر الفكر العربي الإسلامي في اليمن بيروت 1978.

7 – الحميري (نشوان 573هـ) نشر كمال مصطفى: رسالة الحور العين، مكتبة الخانجي بالقاهرة 48

8 – الرسي (القاسم) ويحيى بن الحسين، نشر محمد عمارة: رسائل العدل والتوحيد جزءان، دا القاهرة 1975.

9 – زبارة (محمد بن يحيى ت 1381هـ): إتحاف المهتدين بذكر الأئمة المجددين ومن قام باليمن من قراء الكتاب المبين وأبناء سيد المرسلين صنعاء 1343م.

10 – أئمة اليمن، 3 أجزاء في مجلدين، الأول طبع في تعز، والثاني في المطبعة السلفية – القاهرة.

11 - نيل الوطر من تراجم رجال اليمن في القرن الثالث عشر جزءان، المطبعة السلفية 1370.

12 – ذيل ذيول البسامة.

13 – نشر العرف لنبلاء اليمن بعد الألف: المطبعة السلفية 1376هـ.

14 – نيل الحسنيين بأنساب من باليمن من بيوت عترة الحسنين حتى عام 1376هـ، وقد نشر ه مختصر أبناء اليمن في مجلد واحد – المطبعة السلفية 1367هـ.

15 – سالم (الدكتور سيد مصطفى) الفتح العثماني الأول لليمن (رسالة دكتوراه) القاهرة 1969.

16 – تكوين اليمن الحديث: القاهرة 1973.

17 – سيد (أيمن فؤاد): مصادر اليمن في العصر الإسلامي: نشره المعهد العلمي الفرنسي للآثار بالقاهرة 1974.

18 – الشامي (دكتورة فضيلة عبد الأمير): تاريخ الفرقة الزيدية (بين القرنين الثاني والثالث) ماجستير – مطبعة الآداب بالنجف 1394/1974.

19 – شرف الدين (أحمد حسين): أ – اليمن عبر التاريخ، القاهرة 1964.

20 – ب – تاريخ الفكر الإسلامي في اليمن، القاهرة 1968.

21 – الشوكاني (محمد بن علي ت 1250هـ) ونشره محمد زبارة.

البدر الطالع في محاسن من بعد القرن السابع مجلدان – القاهرة مطبعة السعادة وبذيله ملحق زبارة.

22 – العرشي (الحسين بن أحمد بن صالح ت 1329هـ):

بلوغ المرام شرح مسك الختام فيمن تولى ملك اليمن من ملك وإمام (وانتهى به إلى حوادث 1318 الأب أنستاس الكرملي وانتهى به إلى حوادث عام 1939.

23 – العلوي (علي بن محمد بن عبد الله) وتحقيق سهيل زكار: سيرة الإمام الهادي إلى الحق ، الحسين – دار الفكر بيروت 1972.

24 – غالب (قاسم) وآخرون: ابن الأمير وعصره (صورة من كفاح شعب اليمن) القاهرة 1966.

25 – المطاع (أحمد بن أحمد بن محمد – قتل في ثورة ابن الوزير 1948) ماضي اليمن وحاد الهادي يحيى بن الحسين إلى المنصور بالله القاسم بن محمد).

26 – تاريخ اليمن (حتى الإمام يحيى).

27 – يحيى بن الحسين بن القاسم بن محمد ونشر جزءاً منه الدكتور محمد عبد الله ماضي: أنباء تاريخ اليمن.

ثانياً: المخطوطات

1 – ابن أبي الرجال (صفي الدين بن صالح ت 1092هـ): مطلع البدور ومجمع البحور (يحتوي على ترجمة لرجال من الزيدية، 111 – 112 تاريخ، معهد المخطوطات بالقاهرة رقم 1231 تاريخ – دا المصرية مصور 4322 تاريخ.

2 – ابن حابس (أحمد بن يحيى ت 1061هـ) الإيضاح على المصباح أو شرح مصباح العلوم في مع القيوم) علم الكلام 20 (المكتبة الغربية – صنعاء).

3 – ابن حمزة (عبد الله ت 614هـ): الشافي في علم الكلام 77 – 78. (المكتبة الغربية).

4 – شرح الرسالة الناصحة بالدلائل الواضحة في معرفة رب العالمين وما يتصل به من أصول الدين

5 – ابن حمزة (يحيى ت 749هـ): الشامل بحقائق الأدلة العقلية وأصول المسائل الدينية علم ال (المكتبة الغربية).

6 – ابن الوزير (أحمد بن عبد الله ت 985هـ): تاريخ ابن الوزير (تاريخ الزيدية حتى آل الوزير) 19 – دار الكتب المصرية 28316 مصور.

7 – أحمد بن سليمان (ت 566هـ): حقائق المعرفة في أصول الدين على منهج سيد المرسلين عا
50 (المكتبة الغربية).

8 – الجشمي (الحاكم)، شرح عيون المسائل جزءان، علم 99. (المكتبة الغربية).

9 – حميدان بن يحيى: مجموع حميدان بن يحيى ويشتمل على عدة رسائل مجموع 8. المكتبة الغر

10 – الرصاص (الحسن بن محمد بن أبي بكر): الثلاثون مسألة، مجموع 3.

11 – زيد (الإمام): المجموع (جمع ورواية أبي خالد الواسطي وشرح شرف الدين الحسين الصنع
1221 هـ.

12 – السحولي (إبراهيم بن يحيى): حاشية (الثلاثون مسألة)، علم الكلام 94. المكتبة الغربية.

13 – السماوي (محمد بن صالح ت 1241هـ) مختصر طبقات الزيدية.

14 – الشرفي (محمد أحمد بن محمد بن صلاح 1055): عدة الأكياس شرح كتاب الأساس، علم
117. المكتبة الغربية.

15 – صارم الدين بن محمد بن الوزير 914: القصيدة البسامة.

(الجواهر المغنية في سير الأئمة الأخيار) نحو 230 بيتاً في مدح الأئمة وقد قام بتذليل أبياته
كثيرون منهم داود بن الهادي المقريدي وأحمد الشرفي ثم شرح القصيدة في كتابه اللآلي الوضيئة
مجلدات ثم ذيل الشرفي مهدي بن محمد ثم عبد الله بن الوزير (ت 1147هـ) في كتابه الروض
الصغير وبعده محمد بن محمد بن إسماعيل الكبسي ت 1315هـ وشرحه في كتابه: العناية التامة شر
الإمامة تكملة أبيات البسامة 70 تاريخ: 107، 108 (المكتبة الغربية).

16 - صار– الدين إبراهيم بن القاسم بن محمد بن القاسم بن محمد (ت 1153هـ) طبقات الزيد
الفقه والآثار 3 مجلدات – دار الكتب 307 ميكروفيلم (يعرف بطبقات الزيدية الكبرى تمييزاً
الطبقات الصغرى ليحيى بن الحسين).

17 – القاسم بن محمد (المنصور بالله): الأساس لعقائد الأكياس في معرفة رب العالمين
المخلوقين عدة نسخ منها علم الكلام 9.

18 – مجموع المنصور بالله القاسم بن محمد 24.

19 – المحلّى (حميد بن أحمد ت 652هـ): الحدائق الوردية في مناقب الأئمة الزيدية، 15 تاري
وضع له الزحيف الصعدي (ت 916هـ) ذيلاً سماه "اللواحق الندية للحدائق الوردية"، دار الكتب
تاريخ مصوره.

20 – محاسن الأزهار في مناقب العترة الأطهار: المتحف البريطاني رقم 761.

21 – يحيى بن الحسين بن القاسم بن محمد (ت 1100هـ): أنباء الزمن في تاريخ اليمن، 137 تا
دار الكتب 1347 تاريخ، ونسخه بمكتبة السيد/ محمد بن محمد المنصور.

22 – طبقات الزيدية الصغرى (ويعرف باسم المستطاب في تراجم رجال الزيدية الأطياب) يحتو:
500 ترجمة واعتمد على 42 مصدراً أغلبها مفقود، نسخة مصورة بدار الكتب المصرية 15632ح و
بمكتبة السيد محمد المنصور ويعد هذا الكتاب للنشر أيمن فؤاد سيد استكمالاً لعمل والده.

23 – يحيى حميد (يحيى بن محمد بن الحسن بن حميد المقراني الحارثي المذحجي ت 990هـ
الأنظار في ذكر أئمة الزيدية الأطهار مجموع 90 ميكروفيلم بدار الكتب المصرية رقم 358[527](*).

الفهرس

الباب الخامس

التيار الزيدي المعارض للمعتزلة

الباب السادس

الاتجاه الزيدي المتفتح على أهل السنة

خاتمة

Notes

[←1]

أنوه بالجهد الرائع للأخ عبد الله الحبشي، إنه يتعذر في عصر طغت فيه الماديات أن يتصور المرء أنه ما زال على قيد الحياة شاب يعمل في صمت وإنكار ذات، ودأب وأناة مؤثراً العلم حتى على ضروريات الحياة.

[←2]

يتيسر علينا في عصرنا فهم كيف تصبح المذاهب السياسية معتقدات لدى معتنقيها وقد أصبحت تسمى أيديولوجيات.

[←3]

بإضافة عبارة: علي ولي الله إلى الآذان بعد الشهادتين لدى بعض فرق الشيعة.

[←4]

(*) الخوارج عقب التحكيم، والمعتزلة في مجلس الحسن البصري حين سئل عن الحكم في فاعل الكبيرة، والأشاعرة حين خرج أبو الحسن الأشعري على أساتذة الجبائي.

[←5]

الأشعري (أبوالحسن): مقالات الإسلاميين ج 1 ص 39. وواضح أن الأشعري لا يعني حدوث تصدع أو انشقاق ولكنه مجرد اختلاف.

[←6]

ابن قتيبة: الإمامة والسياسة ج 1 ص 8 – 18 وقد ظهرت وجهة النظر الأولى والثانية في اجتماع السقيفة حيث تمت البيعة لأبي بكر ولم يحضر علي الاجتماع إذ كان مشغولاً بدفن النبي.

[←7]

استدراك: أشار كثير من المفكرين والفقهاء إلى قاعدة: الخلافة من قريش، وقد جعلها بعضهم حديثاً، ولو كان كذلك لعرفها الأنصار ولما اجتمعوا لاختيار خليفة منهم، ولما أنكرها الخوارج فيما بعد، وبعض من اعتبرها حديثاً قالوا إنه على سبيل الإنباء والإخبار لا التشريع أو التقنين. راجع: المقريزي: تاريخ الخلفاء وأمراء المؤمنين، ورشيد رضا: الخلافة أو الإمامة العظمى، وعبد الوهاب خلاف: السياسة الشرعية.

[←8]

أصبح المرشحون خمسة والناخب واحد، وقد برر بعض الفقهاء كابن تيمية وابن القيم ذلك بأن عبد الرحمن بن عوف قد استشار الناس ثلاث ليال معا فوجدهم لا يعدلون بعثمان أو علي أحداً، وفي رأيي أن ذلك تبرير أكثر منه تقرير، لأن الأمر كله كان موكلاً لكلمة منه حددت أخطر قرار في تاريخ المسلمين، ويلاحظ أنه قد بنى اختياره على قاعدة غير معروفة في الشرع إذ قرن سيرة الشيخين بكتاب الله وسنة رسوله شرطاً على كل منهما، ولم يقل أحد من قبل ولا من بعد إن سيرة المرشحين تقرن بكتاب الله وسنة رسوله وحين أراد علي أن ينبهه إلى ذلك: (كتاب الله وسنة رسوله فقط وأن أجتهد كما اجتهدا) اتجه عبد الرحمن ليختار عثمان حتى إذا اعترض علي قال: (ومن نكث فإنما ينكث على نفسه) فأضاف خطأ آخر باستشهاد بالآية في غير موضعها فضلاً عن أنها لا تقال لمثل علي.

وهكذا تم اختيار الخلفاء الثلاثة – مع شديد التقدير لمكانتهم – بين غياب تشريع وبين خطأ في تطبيق التشريع.

تنبيه: نود من هذا التعليق بيان ما يلي:

العوامل التي أدت إلى انشقاق المسلمين، وأنها ترجع إلى غياب قاعدة شرعية تحدد أصول اختيار الحاكم وإن عارض في ذلك بعض الفقهاء وسنعرض لآرائهم.

إني أؤمن أن في كل حضارة مواطن قوة ومكامن ضعف، بمواطن القوة يخلد بعض تراثها وبمكامن الضعف يتم تدهورها، ومواطن القوة في الحضارة الإسلامية هي الدين الذي فجر الطاقات الخلاقة في المسلمين، ومكمن الضعف في السياسة (لتنقضن عرى الإسلام عروة عروة وأول نقضها الحكم) حديث. إذ لم يستقر مفكرو الإسلام على نظرية سياسية واضحة المعالم وضوح أحكام التشريع الإسلامي في سائر المجالات.

إن غياب هذه النظرية السياسية هو الذي جعل نظام الحكم في الإسلام قائماً على مبدأ (الغلبة) منذ الدولة الأموية إلى يوم الناس، هذا في جميع البلدان الإسلامية ربما – للأسف الشديد – بلا استثناء.

فلعل أهل الاختصاص يستنبطون نظرية إسلامية في السياسة الشرعية واضحة المعالم وضوح نظريات الشرق والغرب في وقت ينادى فيه إلى تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية.

والحكمة ضالة المؤمن: بعد أن وضع سولون تشريعاً للديمقراطية الأثينية وجاء بيزيستراتريس وأراد أن يعصف بالديمقراطية ليحكم حكماً دكتاتورياً افتعل حادث اعتداء عليه ليتخلص من خصومه لكنه لم يتمكن إذ واجه تشريعاً ثابت القواعد إن في أحكام نصه أو في تمسك الناس به، ولو قد واجه معاوية مثل ذلك لما تمكن من إقامة الملك العضوض.

[←9]

برنارد لويس وترجمة خليل جلو وقاسم الرجب: أصول الإسماعيلية ص 76 – 87.

[←10]

طه حسين: علي وبنوه ص 98 – 100.

[←11]

د. كامل الشيبي: الصلة بين التصوف والتشيع ج 1 ص 36 – 37 وخلاصة رأيهما أن كلاً من عمار وابن سبأ كان يكنى بأبي السوداء، وكان عمار من أهل اليمن الذين ينتسبون إلى سبأ بن يشجب، وأنه كان يحرض الناس على عثمان ويعتبره مغتصباً حق علي، وكان يحض الناس قبل موقعة الجمل على الانضمام لعلي، وأنه حرض أبا ذر على دعوته ضد اكتناز الأموال وذلك كله منسوب إلى ابن سبأ وأما اسم (عبد الله) فهو يطلق على كل مسلم إما جهلاً باسمه أو تعمية.

ويلاحظ أن الروايات المروجة لابن سبأ قد أبقت عليه بعد مقتل علي بينما قتل عمار في حياته، فهل كان ذلك من الأمويين إمعاناً في التمويه؟

[←12]

ولقد عبر الأنصار عن تخوفهم يوم السقيفة بقولهم لأبي بكر وقد رضوا مبايعته... ولكن خشينا أن يؤول الأمر إلى من ليس منا ومنكم، فما كان تسرعهم إلى الاجتماع في السقيفة والنبي لم يدفن إلا خشية أن يلي الأمويون الأمر باعتبارهم أقوى بطون قريش شكيمة، وقد تحققت مخاوف الأنصار من الأمويين في واقعة الحرة في خلافة يزيد.

[←13]

حول نشأة التشيع في خلافة علي راجع: الفهرست لابن النديم والحور العين لابن نشوان الحميري.

[←14]

كان كل من طلحة والزبير يسلم عليه أصحاب كل منهما بالإمرة حتى أثناء خلافة عثمان.

[←15]

حول نشأة التشيع زمن معاوية راجع: علي وبنوه لطه حسين ص 192.

[←16]

جز (بالجيم) بمعنى قطع وفصل وحز (بالحاء) بمعنى قطع ولم يفصل.

[←17]

وشبيه بذلك صلب المسيح فلا يمكن حسمه تاريخياً بعد أن تعلق بعقيدة: يؤمن بالصلب كل مسيحي وينفيه كل مسلم: إنه موضوع عقيدة لا تاريخ.

[←18]

ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله بن مسلم): الإمامة والسياسة ج 1 ص 27 – 28.

[←19]

المظفري: الشيعة والإمامة ص 160.

[←20]

ابن القيم الجوزية: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية ص 7.

[←21]

وليست دراسة كل من علي عبد الرزاق وطه حسين تقييماً موضوعياً لطبيعة سلطة النبي الزمنية وإنما هي انطلاق من مفهوم الغرب للسياسة.

[←22]

موسى جار الله: الوشيجة في نقص عقائد الشيعة ص 27 و د. حمد ضياء الدين الريس: النظريات السياسية الإسلامية ص 7 – 47.

[←23]
ومن ثم فإن مكانة علي لدى الشيعة تسمو على مكانة أبي بكر لدى أهل السنة.

[←24]

محمد الحسين المظفري: الشيعة والإمامة ص 167 – 168.

[←25]

كثير الأكل.

[←26]

يأكلون أموال الناس كما تأكل الإبل أعشاب الربيع.

[←27]

ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة ج 1 ص 54 – 68.

[←28]

نموذج لاستنباط قاعدة شرعية من أساليب تولي الخلفاء الثلاثة نقلاً عن ابن جزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل ج 4 ص 167 – 170: تنعقد الإمامة بوجوه: أولها وأفضلها وأصحها أن يعهد الإمام الميت إلى إنسان يختاره إماماً بعد موته سواء فعل ذلك في صحته أو في مرضه أو عند موته إذ لا نص ولا إجماع على المنع من أحد هذه الوجوه كما فعل رسول الله بأبي بكر، والثاني إن مات الإمام ولم يعهد إلى أحد أن يبادر رجل مستحق للإمامة فيدعو لنفسه ولا منازع له ففرض اتباعه والانقياد لبيعته والتزام إمامته وطاعته كما فعل علي إذ قتل عثمان، والوجه الثالث أن يعهد الإمام عند وفاته اختيار خليفة المسلمين إلى رجل ثقة أو إلى أكثر من واحد كما فعل عمر رضي الله عنه.. وقد انعقد الإجماع بالنسبة للطريقة الأخيرة على عدم جواز أن يؤخر الخليفة أكثر من ثلاث ليال منذ اللحظة التي مات الخليفة استدلالاً بما أشار عمر على المسلمين في هذا النطاق.

تعقيب: ينطوي كلام ابن حزم على مجموعة أخطاء وتشريعية: تاريخية: كاعتباره تولية أبي بكر نصاً من النبي، وذلك ما لم تقل به فرقة من المسلمين عدا البكرية للرد على الشيعة، وكإشاراته إلى علي أنه نصب نفسه خليفة بينما قد انثال عليه الناس من كل جانب يبايعونه بعد مقتل عثمان ودون إكراه من أحد، وقد كان أولى بابن حزم أن يعد هذه أصح طرق البيعة.

تشريعية 1 – هل يمكن أن يقام حكم شرعي واجب الطاعة على مجرد عدم المنع كما أشار في حديثه عن عهد الخليفة إلى من يليه وإذا كانت الشريعة لا تمنعه فهل هذا يجعله أصح وأفضل الطرق الشرعية.

2 – هل مجرد تحديد عمر المدة التي ينبغي ألا يتأخر عنها تولي الخليفة وهي ثلاثة أيام، هل يصح أن يوصف ذلك بأن الإجماع قد انعقد عليه؟ إن مصادر التشريع أربعة معروفة فلما لم يكن بينها عمل الصحابي فقد سماه ابن حزم إجماعاً.

خلاصة القول انه لا مجال لاستنباط أحكام شرعية من طرق تولي الخلفاء الراشدين إلا على هذا النحو من التكلف والافتعال، هذا وينبغي التمييز بين جانبين: الجانب الإنساني الفردي وقد كان في الصدر الأول للإسلام شخصيات تعد مثلاً أعلى في السياسة والحكم فضلاً عن الدين والخلق كأبي بكر وعمر، والجانب التشريعي التقنيني الذي يقدم أحكاماً عامة تصلح على مدى الزمان، وهذا ما كان غائباً تماماً وقد لزمت عن هذا الفراغ نتيجتان: الأولى: سهولة تحول الخلافة إلى الملك العضوض القائم على الغلبة ليس غير، الثانية: غياب تشريع يلتزم به الواقع والتطبيق.

هذا والتركيز على (الشخص) لا (النظام) هو ما جعل أبحاث المسلمين في السياسة تدور كلها حول (الإمام) بل وتسمى بالإمامة. بينما تسمى في الغرب (النظم السياسية) و(النظريات السياسية).

[←29]

كالقول إن الخلافة تنعقد بواحد كعقد أبي بكر إلى عمر أو اثنين كعقد الزواج، أو بأربعة كعقد من عقدوها لأبي بكر، مع تجاهل تام لحق من أهم حقوق الأمة أو الرعية أو حتى أهل الحل والعقد منهم، وكتشبيه عقد الخلافة بعقد الزواج والقول بأن للعاقد حق عقدها دون حلها كما لولي المرأة حتى تزويجها دون تطليقها، راجع الأحكام السلطانية للماوردي وغيره، لست متجنياً إذا قلت: لقد كانت السياسة – نظرياً وتطبيقياً – أضعف جوانب الحضارة الإسلامية، ولست أقصد النقد بقدر ما أقصد إثارة الباحثين والمفكرين إلى إرساء أصول نظرية للحكم في الإسلام تقوم على أسس موضوعية وتعنى كل العناية بالتنظير والتقنين دون قياس على المرأة – إذ لا وجه شبه – ودون التعسف في استنباط قاعدة من أساليب تولية الخلفاء الراشدين.

[←30]

الموسوي القزويني: مول المعارف ص 195.

[←31]

ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة ج 6 مجلد ص 126 – 159.

[←32]

ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة مجلد 2 ج 10 ص 576 – 577.

[←33]

ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة مجلد 2 جزء 7 ص 17.

[←34]

المرجع السابق مجلد 1 جزء 1 ص 89، مجلد 2 جزء 7 ص 173.

[←35]

الطبري: تاريخ الأمم والملوك ج 5 ص 134.

[←36]

ابن سعد: الطبقات الكبرى ج 3 ص 78.

[←37]

المسعودي: مروج الذهب ج 1 ص 34.

[←38]

قد تكون في الأرقام مبالغة ولكن لا يمكن إنكار ما طرأ على بعض الصحابة في عهد عثمان من شراء فاحش وإقبال على الدنيا، وحقيقة فإن الشريعة لا تحرم ذلك، إلا أنه كان لذلك كله أثرٌ على مواقفهم السياسية فقد أصبح المال وسيلة للاستتباع وهذا كان وسيلة للتطلع إلى الخلافة.

[←39]

المقريزي: النزاع والتخاصم في ما بين بني أمية وبني هاشم ص 38.

[←40]

رد الزبير على علي حين طلب منه الأخير أن يتنازل عما امتلكه في أرض السواد بالعراق: أرض قد أوجفنا عليها بخيلنا ورجلنا.

[←41]

العبارة لعمار بن ياسر في وصف علي وتكملتها: ووهب الله لحبك المساكين وجعلك ترضى بهم أتباعاً ويرضون بك إماماً.

[←42]

ولذا حرصت الشيعة الاثنا عشرية أن تجعل الاثني عشر شهداء، من لم يمت بالسيف فلا بد أنه مات مسموماً بتدبير الخلفاء الأمويين أو العباسيين، مع الشك في صحة ذلك بالنسبة لبعضهم كجعفر الصادق وعلي الرضا.

[←43]

أمر معاوية خطباء المسجد بلعن أبي تراب – في آخر خطبة الجمعة – فلما نصحه بعض الأتقياء بالكف عن ذلك قال: لا والله حتى يشب عليها الصغير ويشيب عليها الكبير، وظلت بدعة سيئة حتى جاء الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز فمحاها وأحل محلها ما هو قائم إلى الآن: (إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي يعظكم لعلكم تذكرون).

[←44]

ومن ثم طُبع التشيع الاثنا عشريّ على الخصوص بطابع الحزن والندم.

[←45]

العبارة لجبران خليل جبران والمقصود أنه حمل للناس القيم والمثل في زمن انصرف فيه الناس عنها إلى مطامع الدنيا.

[←46]

رسائل إخوان الصفا ج 4 ص 404.

[←47]

كدعوى بعض الخلفاء الفاطميين معرفة الغيب وكانت مصدر تهكم المصريين وكدعوى بعض أئمة اليمن المتأخرين معرفة أسرار الناس وأحوالهم الخاصة في بيوتهم ومجالسهم.

[←48]

لا أقصد بنقد الدول الشيعية ولا بالنقد الذي قبله لطريقة اختيار الخلفاء الراشدين – وهو نقد صار عن تصورات سياسية معاصرة – أن أحمل الماضين هذه التصورات أو أن أفترض إمكان أن يسلكوا غير ما سلكوا، وإنما أقصد المسلم المعاصر: أن ينقب الشيعي المعاصر عن مبادئ علي في الحكم والسياسة ويطبقها اقتداءً به، وأن يميز السني المعاصر بين الأشخاص وبين النظم، كانت سيرة عمر بن الخطاب نموذجاً يحتذى وكان حاكماً قل أن يجود الزمان بمثله، أما أسلوب اختياره خليفة – العهد من خليفة سابق – أو اختيار من سبقه أو من لحقه فلم يكن الأسلوب الأمثل الذي يحتذى على مر العصور فضلاً عن أنها – أي الأساليب الثلاثة – ليست مستقاة من شريعة – وإن لم تعارضها الشريعة، وشتان بين الموقفين – ليست مستقاة من كتاب أو حديث أو قياس أو إجماع، وإنما كان اختياراً على عجل – في الحالات الثلاث – خشية الفتنة، فإذا بالأمر يفضي إلى الفتنة، هذا وقد تجاوزت النظريات السياسية الحديثة ونظم الحكم هذه الأساليب والحكمة ضالة المؤمن، وإلا فإنها حكم الغلبة.

[←49]

تكلف كتاب الفرق في تقسيم فرق الشيعة كما تكلفوا في قسمة سائر فرق المسلمين من أجل أن يكون جميعها ثلاثاً وسبعين وفقاً للحديث المنسوب إلى النبي:... ستفترق أمتي إلى ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار ما عدا واحدة.

[←50]

كان يؤتى بالأنصار بعد حصار المدينة فيقال له بايع على أنك عبد قن ليزيد فيأبى، فيؤخذ ليقتل حتى تقدم علي زين العابدين قائلاً: أبايع على أني ليزيد، وارتضت البقية الباقية من الأنصار الصيغة وحقنت دماءها.

[←51]

يرجع الشيعة مبدأ التقية إلى عمار بن ياسر زمن النبي حين أكرهه مولاه تحت وطأة التعذيب أن ينطق بكلمة الكفر وحينما هرع إلى النبي خائفاً مشفقاً على دينه نزلت الآية: [آل عمران: 28].

[←52]

الأصفهاني: الأغاني ج 1 ص 106، ج 16 ص 84 وانظر أيضاً: فان فلزتن وترجمة الدكتور حسن إبراهيم: السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات ص 132 – 133.

[←53]

استدراك: نتيجة تأثر الإسماعيلية بالفلسفة، امتدت مسائل التأويل عندهم إلى الإلهيات بعد أن كان من المفترض أن تتعلق بالإمامة ليس إلا.

[←54]

ولد عام 80هـ على أنه ورد في مقدمة كتاب المجموع أنه لما ولد عام 75هـ أخذ أبوه علي زين العابدين المصحف وفتحه ونظر فيه فخرج أول سطر: "إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم..." فأطبقه وفتحه ثانية فخرج: "وفضل الله المجاهدين..." فأطبقه وقال: عزيت عن هذا المولود وإنه لمن الشهداء، غير أن المؤرخين أجمعوا على أنه سنه كانت لا تتجاوز الثانية والأربعين يوم مقتله عام 122هـ. ولد من أم سندية أهداها المختار الثقفي إلى أبيه. أخذ علوم الدين عن أبيه ثم عن أخيه محمد الباقر: ثم سافر إلى البصرة حيث التقى بواصل بن عطاء وأخذ عنه أصول الدين وعلم الكلام، فكان لقاء مؤسسي الفرقتين مظهراً لالتقاء الزيدية بالمعتزلة منذ البدء.

ادعى والي العراق يوسف بن عمر عليه أن خالدا القسري ابتاع من زيد أرضاً بعشرة آلاف درهم ثم رد الأرض عليه ولم يسترد الثمن، فكتب هشام إلى عامل المدينة ليسوقهم إليه بدمشق فلما سأله عن ذلك أقر البيع وأنكر ما سوى ذلك فأمره بالسير إلى العراق لمقابلة خالد الذي صدقه على قوله وعاد إلى المدينة.

ادعى عليه يوسف بن عمر مرة أخرى أن خالداً أودعه مالاً، قال: كيف يودعني مالاً وهو يشتم آبائي على منبره فلما حضر خالد قال: كيف أودعه مالاً وأنا أشتمه وأشتم آباءه على المنبر.

تكررت زياراته للعراق سواء لأخذ العلم أو الالتقاء بالشيعة مما أثار عليه الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك الذي قال له: بلغني يا زيد أنك تذكر الخلافة وتتمناها ولست هنالك وأنت ابن أمة. قال زيد إن لك جواباً، قال: تكلم، فقال إنه ليس أحد أولى بالله ولا أرفع درجة من نبي ابتعثه، وقد كان إسماعيل ابن أمة وأخوه من أم صريحة فاختاره الله تعالى وأخرج منه خير البشر... فقال هشام: اخرج ثم لا أكون إلا حيث تكره.

نصحه أهله بعدم الركون إلى أهل الكوفة الذين غدروا بجده علي وطعنوا عمه الحسن بن علي وتخلوا عن جده الحسين ولكنه آثر الخروج فمن لم يقتل بحد السيف فسيموت أسى وكمداً.

بايعه أكثر من ستة عشر ألفاً وقيل أربعين ألفاً ولكنهم جادلوه في أبي بكر وعمر فأبى أن يقول فيهما إلا خيراً.

يقول البغدادي قال العراقيون لزيد: إننا ننصرك على أعدائك بعد أن تخبرنا برأيك في أبي بكر وعمر اللذين ظلما جدك علي بن أبي طالب. قال زيد: لا أقول فيهما إلا خيراً، وما سمعت أبي يقول فيهما إلا خيراً وإنما خرجت على بني أمية الذين قاتلوا جدي علياً وقتلوا جدي الحسين وأغاروا على المدينة يوم الحرة ثم رموا بيت الله بحجر المنجنيق والنار، ففارقوه عند ذلك حتى قال لهم: لقد رفضتموني، منذ يومئذ سموا (رافضة) وثبت معه نصر بن خزيمة العنسي ومعاوية بن إسحق بن يزيد بن حارثة في مقدار مائتي رجل (الفرق بين الفرق ص 25) وقد قاتلوا قتال الأبطال حتى أصابه سهم في جبهته وحين انتزعه كانت منيته في كناسة الكوفة يوم 25 المحرم 122هـ ودفنه ابنه يحيى وأخفى مكانه بوضع الزرع عليه، ولكن هناك من دل العدو عليه فنبش القبر وصلب زيد على جذع نخلة بعد أن احتزت الرأس وطيف بها في دمشق والمدينة وظل مصلوباً سنين حتى ولي الوليد بن يزيد الذي أمر بإنزال الجثة وإحراقها وذر رمادها في النهر.

[←55]

دونلدسون: عقيدة الشيعة ص 235 وراجع أيضاً كتابي: نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثني عشرية ص 337.

[←56]

وقتل حسين في الشهر الحرام (10 المحرم عام 61هـ) وقتل زيد في نفس الشهر (25 من المحرم عام 122هـ).

[←57]

راجع بعض هذه التكهنات: نظرية الإمامة ص 344 – 345.

[←58]

حميد المحلي: الحدائق الوردية في مناقب أئمة الزيدية، مخطوط بالمكتبة الغربية للجامع بصنعاء تحت رقم 75 تاريخ.

[←59]

أشار زيد في خطبته هذه إلى عدة مبادئ

1 – أخلاقيات الحرب.

2 – رأيه في مخالفيه كرأي علي في محاربيه.

3 – لا حرب إلا بعد يقين من أنه على حق في خروجه وإلا استوى مع خصومه في شكهم إذ أرداهم الطمع في الدنيا والخلاصة انه يريد من أتباعه أن يحاربوا حرب المبادئ والقيم نظراً ومسلكاً.

4 – لا عبرة بكثرة الخصوم فالله في كتابه قد ذم الكثرة وامتدح القلة.

5 – أهل الجماعة هم المجتمعون على طاعة الله أما من اجتمعوا على معصيته فليسوا أهل الجماعة وإنما أهل بدع.

[←60]

الكليني: أصول الكافي ج 1 ص 357.

[←61]
الشرفي: عدة الأكياس، مخطوط ورقة 512.

[←62]

اشتراط الفاطمية في أئمة الزيدية راجع لعدة اعتبارات:

[←63]

أما عثمان فقد سار في سنين خلافته الأولى سيرة صاحبيه ولكنه مال بعد ذلك إلى الطلقاء وأبناء الطلقاء حتى استنزلوه، وحين نصحه المهاجرون والأنصار أبى إلا تمادياً في ما لا يوافق الكتاب ولا السنة فقتلوه... كان أول الناكثين على نفسه: آوى طريد رسول الله مع نفيه أبا ذر وإنما ينفى عن مدينة رسول الله الفساق والمخنثون... أنفق المال على أقاربه. (من رسالة الإمام زيد إلى خالد بن صفوان مخطوط).

[←64]

الشهرستاني: الملل والنحل ج 1 ص 304 – 305.

[←65]

إمامة المفضول لدى الزيدية ليست قاعدة عامة وإلا لسقط مبرر الخروج وإنما قال بها الإمام زيد لتبرير شرعية خلافة أبي بكر ولإسقاط دعوى الطاعنين فيه، فالقول بإمامة المفضول استثناء خاص لأبي بكر، ولذا فأئمة الزيدية بعد زيد يقولون بوجوب إمامة الأفضل، ولا يقول بإمامة المفضول إطلاقاً غير أهل السنة – تبريراً للحكم القائم على الغلبة، حتى أجازوا أن يكون الإمام غير مجتهد ولا خبير بمواقع الاجتهاد واشترطوا فقط أن يكون ذا بصر بالأحداث السياسية وذا رأي متين وأن يرجع إلى أهل الاجتهاد في الأحكام وأن يستفتيهم في الحلال والحرام.

[←66]

ابن المرتضى: المنية والأمل. ص 8.

[←67]

د. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج 2 ص 156.

[←68]

أبو خالد عمرو الواسطي ولد بالكوفة ثم انتقل إلى واسط وإليها انتسب وقد لازم الإمام زيد في المدينة وفي تنقلاته خارجها، وقد روى عنه كتبه التي أثرت عنه وبخاصة كتابي المجموع.

[←69]

راجع المناقشة الرائعة لتجريح كتاب المجموع من الشيخ محمد أبو زهرة: الإمام زيد ص 228 ص 240.

[←70]

راجع هذه الأحاديث الخمسة – وهي كل ما طعن فيه على المجموع – في كتاب الشيخ محمد أبو زهرة وذكره لنفس هذه الأحاديث في بعض صحاح أهل السنة.

[←71]

محمد أبو زهرة: الإمام زيد ص 229.

[←72]

الابن الأكبر للإمام زيد، أمه ريطة بنت هاشم بن عبد الله بن محمد بن الحنفية بن علي بن أبي طالب.

[←73]

شابه زيد الإمام علي حين أوصى أنصاره على ذلك: يا عباد الله إن الأجل يحضره الموت وإن الموت طالب حيث لا يفوته الهارب ولا يعجزه المقيم، فأقدموا رحمكم الله إلى عدوكم وألحقوا سلفكم الخير وأقدموا ولا تتكلموا، فإنه لا شرف أشرف من الشهادة وإن أشرف الموت قتل في سبيل الله ليلتقي بالجنة عباده ولينشرح للقاء صدوركم.

[←74]

وكان يحيى لا يأبه للقتل وكان يحث أنصاره على ذلك: يا عباد الله إن الأجل يحضره الموت وإن الموت طالب حيث لا يفوته الهارب ولا يعجزه المقيم، فأقدموا رحمكم الله إلى عدوكم وألحقوا سلفكم الخير وأقدموا ولا تتكلوا، فإنه لا شرف أشرف من الشهادة وإن أشرف الموت قتل في سبيل الله ليلتقي بالجنة عباده ولينشرح للقاء صدوركم.

[←75]

الأصفهاني: مقاتل الطالبين ص 156.

[←76]

تكررت المأساة إذ احتز رأسه وبعث به إلى الوليد الذي بعث به إلى المدينة ووضع في حجر أمه فنظرت إليه قائلة شردتموه عني طويلاً وأهديتموه إلي قتيلاً صلوات الله عليه بكرة وأصيلا. أما الجسم فقد بقي مصلوباً على باب الجوزجان حتى قام أبو مسلم الخراساني الذي أنزل يحيى عن خشبته وكفنه وصلى عليه ودفنه وقتل كل من أسهم في قتل يحيى.

[←77]

محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب: ولد بالمدينة عام 100هـ، أخذ العلم عن أبيه كما أرسله أبوه مع أخيه إلى ابن طاووس المحدث قائلاً له: حدثهما لعل الله يريد أن ينفع بهما، كان عالماً خطيباً زاهداً ورعاً، اشترك مع الإمام زيد في حركته عام 122هـ، أشيع بين الناس أنه المهدي الذي بشر به النبي: (لو بقي من الدنيا يوم لطول الله ذلك اليوم حتى يبعث فيه مهدينا وقائمنا اسمه كاسمي واسم أبيه كاسم أبي).

[←78]

قتل يزيد بن الوليد ابن عمه الخليفة الوليد بن يزيد.

[←79]

الأصفهاني: مقاتل الطالبين ص 256.

[←80]
محمد حسين المظفري: الإمام الصادق ج 1 ص 232.

[←81]

قال المنصور: أظهرهما إلي فإن لك عليّ أن أعظم صلتهما وجوائزهما وأضعهما بحيث وضعتهما قرابتها.

[←82]

المقدسي: البدء والتاريخ ج 6 ص 84، ابن كثير: البداية والنهاية ج 1 ص81.

[←83]

من خطاب للمنصور في أهل خراسان يستجديهم نصرته على العلويين.

[←84]

لم يتخلف إلا الإمام جعفر الصادق وكان في اجتماعهم عقب مصرع الوليد قد قال لعبد الله بن الحسن: إن ابنك هذا لا ينالها ولن ينالها إلا صاحب القباء الأصفر (وكان أبو جعفر مرتدياً إزاراً أصفر)، وفي قول آخر أنه ضرب على منكبي المنصور قائلاً: وإنما يتلاعب بها الصبيان من ولد هذا. ولعل الصادق قد شعر بأن لله حكمة في إبعاد الخلافة عن آل النبي.

[←85]
الطبري: تاريخ الأمم والملوك ج 7 ص 558، ابن الأثير: الكامل ج 5 ص 197.

[←86]
يزيد بن عمر بن هبيرة أحد قواد مروان بن محمد آخر الخلفاء الأمويين، لما ظهر الخلاف القبلي بين أنصاره كتب إلى محمد بن عبد الله يخبره بأنه بايعه فخشى أبو العباس السفاح أن تنضم اليمانية إليه في مبايعة محمد، فأرسل أبو جعفر إليه وتردد السفراء بين أبي هبيرة والمنصور الذي أعطاه أماناً ثم غدر به.

[←87]

د. فضيلة عبد الأمير الشامي: تاريخ الفرقة الزيدية ص 148 – 149 نقلاً عن المحلى في الحدائق الوردية ورقة 168 والمسعودي: مروج الذهب ج 3 ص 308.

[←88]

سمي مؤتم الأشبال لأنه قتل لبوةً بعد أن وضعت أشبالاً.

[←89]
قد يكون مسلك المهدي عن سخط على سياسة أبيه المنصور في الإسراف في سفك الدماء والتنكيل وبخاصة أن العباسية كانت تشيع أنه المهدي المنتظر وقد يكون لإدراكه أن سياسة القتل والقمع والتنكيل لم توقف حركات الزيدية فآثر معهم الحسنى، وقد يكون نكاية في عيسى بن موسى الذي كان منافسه على ولاية العهد، وقد أزاحه المنصور غدراً مؤثراً ابنه.

[←90]

هكذا حمل الخلفاء العباسيون أتباعهم وزر أعمالهم ثم جازوهم بالحرمان، عيسى بن موسى خلع من ولاية العهد بعد أن تخلص المنصور من أشد مناوئيه قوة: محمد النفس الزكية وإبراهيم، كذلك من حملوا رأس الحسين الفخي: خسروا الدنيا والآخرة.

[←91]

د. فضيلة الشامي: تاريخ الفرقة الزيدية ص 165 – 175.

[←92]

أطلق عليه هذا الاسم لأن أباه خيره وهو طفل بين قميص وقبا فقال طباطبا فلقب به لأن معناه في اللغة القبطية سيد السادات.

[←93]

ينص الفقه الزيدي على الجهر بالبسملة قبل الفاتحة وقبل قراءة الآيات التالية لها ولكن كثيراً لم يكن يجهر بها فسماه الزيدية بالأبتر، والبتر بمعنى القطع، والأبتر هو مقطوع النسل والأبتر أيضاً مقطوع البركة لعدم قراءة البسملة.

[←94]

ابن سعد: الطبقات الكبرى ج 6 ص 261، ابن حجر: تهذيب التهذيب ج 2، ص 287. وقد اخرج مسلم أحاديث للحسن بن صالح في صحيحه غير أن البخاري لم يخرج له أي حديث.

[←95]

الشهرستاني: الملل والنحل ج 1 ص 320، الأسفراييني: التبصير في الدين ص 33، الأشعري: مقالات الإسلاميين ج 1 ص 186، مناقب آل أبي طالب ج 4 ص 249.

[←96]

الشهرستاني: الملل والنحل ج 1 ص 320، الأسفراييني: التبصير في الدين ص 33، الأشعري: مقالات الإسلاميين ج 1 ص 186، مناقب آل أبي طالب ج 4 ص 249.

[←97]

نشوان الحميري: الحور العين ص 48.

[←98]

الشهرستاني: الملل والنحل ج 1 ص 315، الأشعري: مقالات الإسلاميين ج 1 ص 315 والنشار: نشأة الفكر ج 2 ص 196.

[←99]

من الجائز أن يقول الأئمة للشيعة أنه ستكون لهم شكيمة ونصر رفعاً لمعنوياتهم لا من باب التنبؤ بالغيب، فلم يدع أحد من أئمة الشيعة الاثني عشرية معرفة الغيب بل أنكروا على شيعتهم ذلك، قال جعفر الصادق غاضباً إن قوماً ينسبوننا إلى معرفة الغيب، لا يعلم الغيب إلا الله، والله لقد هممت مرة بضرب جاريتي فاختبأت فما عرفت في أي أركان الدار هي (الكافي للكليني ص 57).

[←100]

تذكر المصادر فرقاً أخرى مثل النعيمية أصحاب نعيم بن اليمان وقد سماها المسعودي اليمانية ونسبها إلى محمد بن اليمان: يقولون إن علياً كان مستحقاً الإمامة وأنه أفضل الناس بعد رسول الله وأن الأمة ليست بمخطئة خطأ إثم حين ولت أبا بكر ثم عمر ولكنها مخطئة خطأ بيناً في ترك الأفضل، وتبرأوا من عثمان ومن محاربي علي وشهدوا عليهم بالكفر، وفرقة ثانية اسمها اليعقوبية نسبة إلى رجل اسمه يعقوب يتولون أبا بكر وعمر وينكرون رجعة الأموات ويتبرأون ممن دان بها (الأشعري: مقالات الإسلاميين ج 1 ص 146).

[←101]

الأشعري: مقالات الإسلاميين ج 1 ص 141 وهو يجعل من كل رأي فرقة.

[←102]

هو محمد بن القاسم بن علي بن عمر الصوفي لأنه كان يلبس الصوف الأبيض وكان زاهداً عالماً فقيهاً.

[←103]

هو يحيى بن عمر بن الحسين بن الإمام زيد.

[←104]

القول بالنص الخفي أو النص بالوصف لا بالتسمية يوافق عليه معظم الزيدية، أما القول بضلال الأمة باختيار أبي بكر فهو خاص بالجارودية.

[←105]
النوبختي: فرق الشيعة ص 74.

[←106]

قالوا: الحلال حلال آل محمد، والحرام حرامهم، والأحكام أحكامهم، وعندهم جميع ما جاء به محمد (ص) أصله كاملاً عند صغيرهم وكبيرهم، الصغير منهم والكبير في العلم سواء. فرق الشيعة ص 75.

[←107]

وخرجت الجارودية على الإمام زيد حين رفض الطعن في الشيخين كذلك ذهبت بعض فرقها إلى القول بالإمام الغائب واختلفوا في شخصه بين محمد النفس الزكية وبين ابن القاسم صاحب الطالقان وبين يحيى بن عمر.

[←108]

ضرب الخليفة الهادي عنقه لمساعدته إدريس على الفرار.

[←109]

ولاه إبراهيم بن الأغلب والي العباسيين على إفريقية بريد مصر مكافأة له على غدره.

[←110]

ومات راشد بعد مبايعة البربر لإدريس الثاني بزمن قليل وكان موته على يد إبراهيم بن الأغلب والى العباسيين على إفريقية.

[←111]

ليفي بروفسنال وترجمة السيد عبد العزيز سالم: الإسلام في المغرب والأندلس ص 6 نقلاً عن الدر النفيس في مناقب الإمام إدريس بن إدريس.

[←112]

ابن عذاري المراكشي: البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب ص 210 مطبوعات بريل عام 1948.

[←113]

المرجع السابق: ص 211.

[←114]

محمد أبو زهرة: الإمام زيد.

[←115]

حميد المحلي: الحدائق الوردية في مناقب االزيدية ج 2 ص 1 مخطوط.

[←116]

وهو غير كتاب الأساس للقاسم بن محمد.

[←117]

سبْق العقل للكتاب والرسول تمجيد للعقل لا نظير له، يقول القاسم الرسي في وصف العقل في كتابه المكنون عن المحلى في الحدائق الوردية الجزء الثاني ص 2: العقل آمن أمين وأفضل قرين فاستأمنه على أحوالك وجميع خلالك، وقد جعل الزيدية العقل أساساً لمعرفة الأحكام الشرعية (أبو زهرة: الإمام زيد ص 335 – 340) وفي كتاب الفصول اللؤلؤية في أصول الزيدية: مخطوط يحدد مصادر التشريع بأنها مسائل العقل اليقينية أولاً ثم الإجماع المعلوم الثابت ورقة رقم 195. ثم نصوص الكتاب والسنة المعلومة في المرتبة الثالثة.

تعليق السيد/ **محمد بن يحيى مطهر**: لم يكن الزيدية وحدهم في القول بأن العقل حاكم في مجالاته فقد ذكر ابن تيمية في منهاج السنة أنه قول جمهور الحنفية وكثير من أصحاب مالك والشافعي وأحمد، وهو قول أكثر أهل العلم كما ذكر أبو طالب، ومن خالف ذلك فهو من أصحاب البدع كما ذكر أبو نصر الشجري، كذلك قال الفخر الرازي وهو أشعري بأسبقية أدلة العقل على النقل، غير أن الزيدية وغيرهم لم يجعلوا للعقل مجالاً في تغيير أو معارضة ما جاء به الكتاب، وتقديم العقل على الكتاب والرسول عند القاسم الرسي هو تقديم زمني لأنه بالعقل يتم إثبات الصانع وصفاته وإثبات النبوة والكتاب ولا يعني ذلك تقديم العقل على الرسول والكتاب في النصوص الصريحة، كما أنه يعني تأويل بعض النصوص المحتملة للتأويل بما يطابق حجة العقل وحجة المحكم من الآيات، ولكنه لا يعني تقديم العقل بالإطلاق إذ يعدون ما لا يدركه العقل ويحكم به الشرع أمراً ملزماً، يقول الإمام علي (لو كان الدين بالرأي لكان مسح أسفل الخف أولى من أعلاه) والخلاصة أن حجج الله لا تتضارب ولا تتعارض كما قال الإمام الهادي. شكراً للسيد محمد بن يحيى مطهر على هذا التوضيح.

[←118]

القاسم الرسي: أصول العدل والتوحيد، تحقيق محمد عمارة نشر دار الهلال ص 96 – 97.

[←119]

المرجع السابق: ص 98.

[←120]

القاسم الرسي: الخمسة أصول مخطوط بالجامع الكبير، المحلى: الحدائق الوردية ج 2 ص 7 – 9، وقد نشره محمد عمارة في كتابه العدل والتوحيد ج 1 ص 142.

[←121]

معيار صدق الحديث عند الزيدية موافقته لما ورد في القرآن وإلا رد.

[←122]

إذا كان الله قد أحل البيع فليس ذلك التحليل مطلقاً ولا قائماً زمن حكام الجور الذين يعطلون الأحكام وينتهبون حقوق اليتامى والمكفوفين والمرضى (بمرض مزمن) والضعفاء، وذلك لأن حكام الجور يستعينون بالخراج الذي يأخذونه من التجارات لفرض الظلم ومن ثم ينبغي تغيير الحكام الجائرين حتى يكون الكسب حلالاً.

[←123]

القاسم الرسي: أصول العدل والتوحيد من مجموعة كتاب رسائل العدل والتوحيد تحقيق محمد عمارة ص 102 – 104.

[←124]

المرجع السابق: ص 158 – 159.

[←125]

المرجع السابق: ص 105.

[←126]

المرجع السابق: ص 106.

[←127]

حديث الزيدية في العدل بما فيهم القاسم الرسي فيه تركيز على مسألة حرية إرادة الإنسان بأكثر من اهتمامهم بسائر المسائل كاللطف الإلهي وتعليل أفعال الله والحسن والقبح العقليين وحديثهم عن حرية الإرادة له طابع سياسي، إذ لما اعتنق الأمويون مبدأ الجبر عارضهم الخصوم بمن فيهم الزيدية بتبني مبدأ الاختيار، ومن ثم لا يعد الزيدية القول بالجبر مجرد خلاف كلامي وإنما يعدون المجبرة خصوماً سياسيين لهم ولذا كانت حملتهم العنيفة عليهم.

[←128]

القدرية في علم الكلام تطلق على القائلين بحرية الإرادة والاختيار لقولهم قدر الإنسان بيده، ولكن أصحاب حرية الإرادة يرفضون هذه التسمية ويرون المجبرة أولى بها لأنهم يقولون بالقدر، والقاسم الرسي يطلق لفظ القدرية على الذين يعملون المعاصي ويقولون: قدرها الله علينا.

[←129]

قال آدم وحواء بعد أن أكلا من الشجرة: [الأعراف: 23] وقال موسى بعد أن قتل نفساً: [القصص: 15] وقال يونس وهو بطن الحوت: [الأنبياء: 87].

[←130]

اللام في قوله تعالى إلا ليعبدون للتعليل بينما اللام في قوله: لجهنم للعاقبة تماماً كما في قوله تعالى: ﭼ ﭽ ﭾ [القصص: 8] أي ليكون عاقبة أمرهم أن يكون لهم عدواً وحزناً، بينما قد التقطوه في الحقيقة ليكون [القصص: 9] كما قالت امرأة فرعون، وقوله: [الأعراف: 179] وإن أفادت الماضي فإنما تعني المستقبل أو يوم القيامة تماما كما في قوله تعالى: [الأعراف: 44] على معنى سينادي، فقوله ذرأنا بمعنى سنذرأهم وسنخلقهم مرة أخرى وإنما يدخلون جهنم بأعمالهم جزاء بما كانوا يكسبون، فصيغة الماضي قد تأتي للمستقبل لتحقيق وقوعه.

[←131]

رسائل العدل والتوحيد ج 1 ص 114.

[←132]

رسائل العدل والتوحيد ج 1 ص 117 – 118.

[←133]

المرجع السابق: ص 120.

[←134]

رسائل العدل والتوحيد ج 1 ص 128 – 129.

[←135]

فصل عن التوبة ص 132 – 135 من كتاب رسائل العدل والتوحيد جمع وتحقيق محمد عمارة.

[←136]

المرجع السابق ص 131 – 140.

[←137]

المرجع السابق، ص 130.

[←138]

(*) العقل المقدم على الكتاب كمصدر للتشريع هو العقل الذي فطر الله الناس عليه والذي خاطب الناس به، وبه يفهم الكتاب، أما العقل الاستدلالي فلاحق على الكتاب بل على الحديث.

[←139]

لا تشير المراجع التي رجعت إليها إلى فترة قضاها الهادي في الخارج، سافر فيها إلى طبرستان ولا بد من أنه أقام بعض الوقت بالعراق واتصل بكبار رجال المعتزلة.

[←140]

لتفاصيل معارك الهادي راجع ما كتبه رفيقه في حروبه: علي بن محمد بن عبد الله العباسي العلوي وتحقيق سهل زكار: سيرة الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين دار الفكر – بيروت 1972.

[←141]

محمد بن محمد زبارة: أئمة اليمن ص 10.

[←142]

علي العباسي العلوي: سيرة الهادي، ص 386.

[←143]

سئلت: ألا تعتقد أن هناك مغالاة من أتباعه في إضفاء هذه الأوصاف عليه؟ فقلت: لو لم يكن ذلك حقاً لما كانت موالاته إلى يومنا هذا ولافتضح المستور كما تنفضح سير الملوك بعد موتهم مهما خلعوا على أنفسهم أو خلعت بطانتهم عليهم من تمجيد، فشتان بين الأئمة وبين الملوك، وشتان بين أتباع يوالون إلى اليوم وبين بطانة تنافق زمن السلطة.

[←144]

ومن ثم كانت اليمن دوناً عن سائر بلاد المسلمين – بل بلاد العالم أجمع – التي لم يكن لليهود – مع كثرتهم بها قبل عام 1948 – أدنى قوة اقتصادية لا من أرض ولا من عقار ولا من تجارة.

[←145]

المرجع السابق. ص 48.

[←146]

هذا وقد روى عنه ولداه محمد المرتضى وأحمد الناصر ومحمد بن سليمان الكوفي في جامع المنتخب، وعلي بن العباس وأحمد بن محمد بن فيروز الديلمي وغيرهم، وخرج له الإمام المؤيد بالله أحمد بن الحسين الحسني والإمام المرشد بالله يحيى بن الحسين الجرجاني الشجري الحسني وغيرهم من أئمة الزيدية (محمد بن محمد زبارة: أئمة اليمن ج 1 ص 6).

[←147]

الإمام يحيى بن الحسين: رسائل العدل والتوحيد ج 2 ص 70.

[←148]

المرجع السابق: كتاب الجملة (أي جملة التوحيد) ص 307 – 310.

[←149]

المرجع السابق ص 71.

[←150]

يكاد يقتصر مفهوم العدل عند الإمام الهادي على إثبات حرية الإنسان، أما اللطف الإلهي ونفى صدور القبح عن الله فيبدو أن لا خلاف عليها بين فرق المسلمين خلافهم حول الجبر والاختيار ومن ثم لم يجد أئمة الزيدية داعياً للتدليل عليها.

[←151]

يحيى بن الحسين: الأحكام في الحلال والحرام (كتاب السيرة) مخطوط غير مرقم.

[←152]

يمكن تبرير رأي الهادي – دون أن يفيد ذلك موافقة على رأيه – بما كان من أمر علي فإمامته حقه حتى لو عارض ذلك كثيرون، ثم ما كان من أمر الهادي نفسه إذ ثارت عليه بعض قبائل اليمن أكثر من مرة ومن ثم لا تتوقف إمامته على رضا الناس أو سخطهم، على أنه من ناحية أخرى فإن سياق كلامه يلزم عنه القول بالنص كما ترى الشيعة الإمامية ما دام تحديد الإمام موكولاً إلى الله وليس اختياراً من الرعية، كذلك يلزم عن رأي الهادي حكم الطلبة ما دام الإمام يخرج داعياً إلى نفسه ولا عبرة برضا الناس بإمامته إنما تلزمهم طاعته رضوا أم سخطوا وهذا ما كان خلال فترات من التاريخ اليمني، وقد كان يمكن أن يكون كلام الهادي متسقاً لو أن الله أعلم الناس بإمامة من اختاره إماماً تماماً كما أعلمهم بنبوة أنبيائه بمعجزاتهم، ولكن الهادي لا يقول بمعجزات الأئمة ولا يقول قول الإمامية بالنص ثم هو ينكر البيعة والاختيار، لأن العبرة في معارضة المعارضين وإن كثروا دواعيهم إلى المعارضة فإن كانت دنيوية – كحال معارضي علي – فلا اعتبار للمعارضة.

[←153]

ومن الحكم في المفاضلة بينهما في هذه الخصال جميعاً، الرعية أم أهل الحل والعقد فإن كان كذلك فقد عاد الأمر إلى البيعة والإختيار أم أن الأمر في هذه المفاضلة إليهما وكيف ذلك؟ ومن وجهة أخرى كيف تكون المفاضلة بينهما في هذه الخصال؟ إن حسم الأمر لا يتم إلا بأمرين: السن أو من تمت له البيعة أولاً.

[←154]

المرجع السابق.

[←155]

المرجع السابق.

[←156]

يقصد الخوارج فهم قبل خروجهم قد حاربوا مع علي في الجمل وصفين.

[←157]

الإمام يحيى بن الحسين: الأحكام في الحلال والحرام (كتاب السيرة) مخطوط غير مرقم.

[←158]

المرجع السابق.

[←159]

يقيس الهادي بيعة الإمام على بيعة النبي وهذا لازم عن اعتباره دعوة الإمام إلى نفسه اختياراً من الله لا بيعة من الناس.

[←160]

لأن الإمام الجائر لا يهمه من الفتح إلا الجباية بينما يسعى الإمام العادل إلى نشر الدعوة ولقد أرسل الله محمداً داعياً لا جابياً كما يقول عمر بن عبد العزيز.

[←161]

المرجع السابق.

[←162]

سنجد للمهدي بن تومرت أقوالاً مشابهة في المهدية: (.. عطلت الأحكام وأهملت الأعمال وماتت السنن وذهب الحق وأظلمت الدنيا بالجهل والباطل والجور والفتن.. إلى أن يظهر المنصور المؤيد من الله القائم بالحق الناصر لدين الله.. جاء المهدي في زمن الغربة.. يفتح الدنيا شرقها وغربها ليملأها عدلاً كما ملئت جوراً) هذا وقد كان ابن تومرت من أهل السنة، راجع: في علم الكلام للمؤلف ص 70.

(لا ننكر أن كل إمام جامع للشروط هادياً ومهدياً ولكن ذلك غير المهدي المنتظر الذي نقر به ونعتقد أنه يظهر في آخر الزمان) تعليق السيد الضحياتي.

[←163]

يحيى بن الحسين: الأحكام في الحلال والحرام (كتاب السيرة).

[←164]

يحيى بن الحسين وتحقيق محمد عمارة: رسائل العدل والتوحيد ج 2 ص 83 – 87.

[←165]

دغلاً أي سبباً للشر مع توقع الرعية الخير منهم، وخولاً أي خدماً.

[←166]

يحيى بن الحسين: رسائل العدل والتوحيد ج 2 ص 87.

[←167]

ابن المرتضى (أحمد بن يحيا): المنية والأمل.. ص 7، 8.

[←168]

يحيى بن الحسين: رسائل العدل والتوحيد ج 1 ص 50 – 54.

[←169]

يشكل معظم كتاب رسائل العدل والتوحيد الجزء الثاني تفنيداً من الإمام الهادي لدعاوى أحد المجبرة وهو الحسن بن علي بن محمد بن الحنفية – من فرقة الكيسانية وتتجلى مقدرة الهادي الكلامية في عرضه لحجج خصمه ثم تفنيده لها، وتكشف ردوده أيضاً عن اتجاهاته في تفسير آيات القرآن وتأويله للمتشابه منها.

[←170]

المرجع السابق ص 157 وهكذا يقترن الجبر بالتشبيه كما يقترن القول بحرية الإرادة بالتنزيه، يؤمن المجبرة أن عمل الإنسان مسطور في كتاب قبل خلق الخلق وأن لا محيص للإنسان من فعل ما هو مقدر مكتوب بينما يؤمن القائلون بحرية الإرادة من معتزلة وزيدية أن اللوح والكتاب تعبيران مجازيان يدلان على علم الله المسبق.

[←171]

المرجع السابق: ص 37.

[←172]

المرجع السابق: ص 96.

[←173]

لا نوافق الهادي على هذا التفسير إذ قد وردت الأكنة التي جعلها الله على القلوب في سور الأنعام والإسراء والكهف وفصلت وكان أجدر به أن يقول إن الأكنة قد جعلها على القلوب بعد إصرارهم على الضلال وأنها نتيجة له وليست سبباً للضلال.

[←174]

اللام للعاقبة لا للتعليل كما في قوله: [القصص: 8] مع أنهم قد اتخذوا موسى ليكون قرة عين لهم.

[←175]

المرجع السابق ص 170.

[←176]

المرجع السابق: ص 169 – 175.

[←177]

المرجع السابق ج 2 ص 162.

[←178]

الحديث: لن تموت نفس حتى تستوفي أجلها ومالها والذي عليها.

[←179]

(*) تعليق الشيخ الضحياني: أراد التفات الناس حول آل البيت وفقاً لحديث الرسول (أهل بيتي كسفينة نوح).

[←180]

أضاف الإمام الهادي الزهد والتصوف إلى الجهاد والخروج، ونذر من جمع بينهم ولكنه مقتد في ذلك بإمامية علي وزيد، وعباراته في هذا النص تنم عن إخلاص وصفاء نفس.

[←181]

كلام فيه رائحة التشيع الإمامي والواقع أن الهادي قد اقترب منهم في قوله بالنص والوصية وعلوم الأئمة، ولم يقل بذلك من سبقه من أئمة الزيدية كزيد والقاسم الرسي كما لم أجد من تبعه في ذلك من أئمة الهادوية في اليمن اللهم إلا أن تكون هذه الآراء مدرجة مضافة على النص.

[←182]

مرة أخرى آراء تقترب من الإمامية: ألا يؤخذ العلم إلا من الإمام أما سائر العلماء فأقوالهم مختلفة ويفتون بالرأي.
تعقيب المفتي: إن فقهاء العامة ومحدثيهم لم يرفعوا رأساً إلى علوم آل محمد ولم يروا عنهم ثم يحتجون عن نصب العداوة لآل محمد فهؤلاء الذين قصدهم الهادي بقوله وليس ذلك ميلاً منه إلى الإمامية.

[←183]

لا أوافق الهادي على أن مثل الكرسي والعرش كمثل الوجه لله، وجه الله هو الله ولكن عرش الله هو ملكه وليس هو الله، والله مالك الملك وليس هو الملك لأن مالك الشيء غير الشيء، ولأن القول بأن الله هو الملك يلزم عنه القول بأن الله هو الملك يلزم عنه القول بوحدة الوجود وذلك ما لا يؤمن به الهادي.

تعقيب المفتي: معنى الكرسي العلم، هذا هو تفسير الهادي واللغة تدل على ذلك أما العرش فهو الملك.

[←184]

هو الحسن بن زيد بن محمد بن إسماعيل بن زيد بن الحسن بن علي بن أبي طالب، لقب بالداعي الكبير.

[←185]

ومما ورد في كتابه بالإضافة إلى ذلك من أصول الزيدية: والنهي أشد النهي عن القول بالجبر والتشبيه ومتابعة الموحدين القائلين بالعدل والتوحيد والجهر بالبسملة في الصلاة وإلحاق "حي على خير العمل" في الآذان والإقامة، وخمس تكبيرات في صلاة الجنازة وترك المسح على الخفين.

[←186]

ذكر صاحب كتاب التحف شرح الزلف عام 276هـ بينما ذكر عبد الواسع يحيى الواسعي في كتابه تاريخ اليمن أنه توفي عام 279، وقد صحب المتكلم المعتزلي أبا القاسم البلخي (ت 317هـ)، ويقال إن أحد الشعراء امتدحه بالقول: (الله فرد وابن زيد فرد) فسجد محمد بن زيد لله ثم قال للشاعر: هلا قلت: الله فرد وابن زيد عبد.

[←187]

صارم الدين إبراهيم بن القاسم بن محمد: نسمات الأسحار في طبقات رواة الأخبار مخطوط ص 335.

[←188]

حميد المحلي: الحدائق الوردية في مناقب أئمة الزيدية ج 2 ص 28 – 32.

[←189]

الناصر الأطروش: البساط مخطوط من ص 20 – 72.

[←190]

كما أن آراء أئمة الزيدية – ومنهم الهادي والناصر – وما فيها من تأكيد لحرية إرادة الإنسان رد فعل لتبني خصومهم من الأمويين والعباسيين مذهب الجبر، كذلك رأى الهادي والناصر في معنى "الملك" في قوله تعالى: ﭽ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﭼ [آل عمران: 26] رد فعل لزعم خصومهم من حكام الغصب والغلبة أن الله قد أتاهم الملك، فالله لا يؤتي الملك ورسالته وخلافته إلا للأنبياء والأئمة والصالحين كما ينزعها من الطغاة والجبارين، ليست هذه خلافة الله ولكنها على حد تعبير إخوان الصفا خلافة إبليس لأنها خلافة غصب وعدوان.

[←191]

د. حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام السياسي ج 3 ص 37 راجع أيضاً كتابي الثاني لابن إسحاق الصابي.

[←192]

ابن الأثير الكامل في التاريخ ج 6 ص 33.

[←193]

عزل بختيار والملقب بعز الدولة والذي ولي الأمر بعد معز الدولة الخليفة المطيع وأحل محله الطائع.

[←194]

د. حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام السياسي ج 3 ص 37 – 62 مكتبة النهضة طبعة 1965.

[←195]

أحمد أمين: ظهر الإسلام ص 55.

[←196]

وقيل إن الذي سماه الصاحب هو ابن العميد لأنه صحبه والرواية السابقة أصح.

[←197]

يمكن الرجوع لمعرفة سائر مؤلفات الصاحب إلى كتاب الدكتور بدوي طبانة عن الصاحب بن عباد من سلسلة أعلام العرب ص 326 – 327.

[←198]

الصاحب بن عباد: وتحقيق الدكتور ناجي حسن: نصرة المذاهب الزيدية ص 146 وما بعدها.

[←199]

المرجع السابق. ص 163.

[←200]

المرجع السابق. ص 169.

[←201]

باطن الحال كدعوى العصمة أو النور الإلهي.

[←202]

المرجع السابق ص 85.

[←203]

المرجع السابق ص 176.

[←204]

المرجع السابق ص 176.

[←205]

(أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي).

[←206]

المرجع السابق ص 184.

[←207]

المرجع السابق ص 54.

[←208]

المرجع السابق ص 222.

[←209]

ونفس هذا المبدأ هو الذي طبقه ابن الوزير بعد ذلك مع أهل الحديث.

[←210]

الشهرستاني: الملل والنحل ج 1 ص 232 ولا نوافقه على العبارة الأخيرة إلا إن قصدوا أئمة أهل البيت من غير الزيود والباقر والصادق اللذين ينتقدون قعودهما.

[←211]

محمد حسين الظفري: الإمام الصادق ج 1 ص 232.

[←212]

راجع كتابي: في علم الكلام ج 1 ص 372.

[←213]

مقدمة فؤاد سيد لكتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار ص 10.

[←214]

أحد اثنين المرشد بالله يحيى بن الحسين (ت 479هـ) أو المؤيد بالله أبو طالب الصغير يحيى بن أحمد بن الحسين (ت 520).

[←215]

فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة تحقيق فؤاد سيد ص 354 – 356.

[←216]
هناك رسالة دكتوراه نوقشت بكلية دار العلوم بالقاهرة بعنوان: (الحاكم الجشمي منهجه في التفسير) للدكتور عدنان زرزور الأستاذ بجامعة دمشق حالياً.

[←217]

الحاكم الجشمي: شرح العيون مخطوط بالجامع الكبير بصنعاء تحت رقم 99 علم الكلام ص 104.

[←218]

الأصح أن يقال:... لا يجوز أن يكون جسماً لأن الجان حي ومخلوق من مارج من نار.

[←219]

من أواخر رؤساء مدرسة الأفلاطونية المحدثة، له شروح على بعض محاورات أفلاطون، وعلى كتاب "الأصول" لأقليدس، وعلى "المجسطي" لبطليموس، وله كتاب في الإلهيات الأفلاطونية وآخر في "مبادئ الإلهيات" نقل إلى السريانية ثم العربية تحت اسم "الإيضاح في الخير المحض" وقد عرف باسم كتاب "العلل" لأنه يدور حول العلل، وقد عرف أبروقلس في العالم الإسلامي بقوله بقدم العالم، توفي عام 485م.

[←220]

تعقيب: لا يلزم عن القول بقدم العالم القول بتسلسل العلل إلى ما لا نهاية، كالشخص وظله متساوقان في الوجود وهو علة والظل معلول، وتفترق العلة عن المعلول مع القول بقدمها – في رأي الفلاسفة – يكون الأول واجب الوجود بذاته بينما العالم واجب الوجود بغيره. 3 – أوافق الجشمي في أن القديم لو كان بسيطاً لما جاز الخروج عنه.

[←221]

الفعل "يعلم" من الناحية اللغوية فعل متعد لا بد له من مفعول أو موضوع، فلا يقال: يعلم الله دون تحديد موضوع علمه موجوداً كان أم معدوماً.

[←222]

رد في غير محله لأن "ذي علم" المشار إليه في الآية ليس هو "الله".

[←223]

الحاكم الجشمي: شرح عيون المسائل مخطوط ص 118.

[←224]

المرجع السابق: ص 141.

[←225]

للمسألة وجهان: وجه جانب الحق فيه مع من اعترض عليهم الحاكم، أنهم إن قصدوا أن الله يعلم ذاته على نحو لا سبيل لنا إلى معرفته لأنه يعلم ذاته على حقيقتها بينما لا يعرف الإنسان الله إلا بآثاره أو أفعاله فهم في ذلك محقون، ووجه قد يكون جانب الحق فيه مع الحاكم وهو الاعتراض على لفظ ماهية، لأن ماهية الشيء تتحدد بجنسه وفصله ولا يندرج الله تحت جنس ومن ثم لا يتميز بفصل عن الأنواع المندرجة تحت الجنس فلا جنس ولا نوع ولا فصل له.

[←226]

خالف في تسميته "شيء" الجهم بن صفوان والإسماعيلية.

[←227]

المشكلة في رأيي لغوية بأكثر منها كلامية، إذا اصطلح على أن المترادفات من الصفات متماثلة معنى فإنه لا حرج في إطلاق صفات لم يأت بها الشرع مثل القديم وقد ورد الشرع باسم "الأول"، غير أن من الأفضل الالتزام بنص الآية: ﭽﭼ ﭽ ﭽ ﭼ ﭼﭽ ﮊ ﭽ قد ألزمنا سبحانه بدعائه بأسمائه الحسنى، أما إن وجدت فوارق دقيقة في المعنى في ما يظن أنه مترادفات إذ ليست ثمة صفتان متماثلتان تماماً في ما تدلان عليه مثل: سخي وكريم – إذ تتضمن الصفة الأولى معنى الطراوة بينما لا تتضمن الثانية ذلك فإن إطلاق أسماء لم يأذن بها الشرع غير جائز، ولا حجة للحاكم في الإشارة إلى سائر اللغات لأن الحديث هنا مقصور على اللغة العربية دون غيرها.

هذا وقد ذهب المعتزلة والكرامية والباقلاني من الأشاعرة إلى أن اللفظ إن دل العقل على ثبوت معناه في حق الله جاز إطلاقه عليه سواء ورد التوقيف به أم لم يرد، وذهب الرازي إلى أن الأسماء موقوفة على الإذن، أما الصفات فغير موقوفة على الإذن (راجع كتابي: في علم الكلام ص 756).

[←228]

الحاكم الجشمي: الدرة على لسان الشيخ أبي مرة إلى إخوانه من المجبرة التي أثارت عليه خصومه ودفعتهم إلى قتله.

[←229]

الحاكم الجشمي: شرح العيون ص 350 وما بعدها.

[←230]

البداء بمعنى الظهور بعد الخفاء أي بدا لله أمر لم يكن سبحانه به عالماً فغير سبحانه أمره أو نهيه، وقد اعتبرت اليهود نسخ شريعتهم من عيسى أو محمد يفيد البداء على الله.

[←231]

أي إن اللغة من المواضعات الاجتماعية أي اتفاق المجتمع على دلالة كل لفظ على معنى معين خلافاً للباطنية الذين جعلوا من الألفاظ رموزاً وأسراراً عديدية تشير إلى معتقدهم.

[←232]

المرجع السابق: ص 20 وما بعدها.

[←233]

الحاكم الجشمي: الدرة على لسان أبي مرة إلى إخوانه من المجبرة ص 26- 27 رقم 58 علم الكلام الجامع الكبير.

[←234]
الاشتقاق من فاطر فاطرة وليس فاطمة ولا يعلل هذا الضعف الذي قد يجرح الحديث كله ويشير فقط إلى أنها سميت فاطمة لأن الله فطم محبيها من النار.

[←235]

تذكر المصادر الشيعية كلها أن هذا الحديث قد قاله الرسول يوم الغدير الموافق 18 ذي الحجة فإذا كانت الآية قد نزلت يوم عرفة أي 9 ذي الحجة فإن قرن الحاكم الحديث بالآية غير صحيح.

[←236]

الحاكم الجشمي: تنبيه الغافلين على فضائل الطالبين مخطوط.

[←237]

الشوكاني: البدر الطالع في محاسن من بعد القرن السابع مجلد، ص 332 (رقم الشخصية 576).

[←238]

ولذا فإنه يطلقه على المعتزلة والزيدية لا على المعتزلة فقط كما هو مفهوم لدى الباحثين في علم الكلام.

[←239]

يتبع يحيى بن حمزة هذا التحليل في كل المسائل التي يعرض لها.

[←240]

يحيى بن حمزة الشامل المجلد الثاني ص 46.

[←241]

يشرح الإمام يحيى كل شرط من هذه الشروط مبتدئاً بالكلام على شروط اللطف والدلائل على كونه واجباً ثم ينتقل بعد الكلام على اللطف إلى الكلام على العوض وتوابعه والأسباب الموجبة له وأحكامه وكيفية توفير الأعواض لمستحقيها عارضاً وجهات النظر المختلفة متخيراً ما يراه منها معتمداً في نظره: الشامل ص 70 – 80.

[←242]

يحيى بن حمزة: مشكاة الأنوار للسالكين مسالك الأبرار المسألة السادسة.

[←243]

لقب المؤيد بالله يطلق على اثنين غير يحيى بن حمزة المؤيد بالله الكبير وهو أحمد بن الحسين بن هارون (ت 114هـ) والمؤيد بالله الصغير وهو حفيده أبو طالب يحيى بن أحمد بن الحسين بن المؤيد بالله الكبير أحمد بن الحسين والأخير متوفى عام 520هـ.

[←244]

يحيى بن حمزة: الشامل مجلد 2، ص 173، والوضع ظاهر في هذا الحديث.

[←245]

المرجع السابق ص 213، ولا نوافق يحيى بن حمزة إذ المنقول صراحة عن الناصر الأطروش في كتابه البساط وقد سبق لنا عرض رأيه أن فاعل الكبيرة كافر كفر نعمة وعلى هذا الرأي بعض الزيدية.

[←246]

يحيى بن حمزة: الشامل، مجلد 2 ص 182.

[←247]

المرجع السابق ص 90 والرأي الأخير الذي ينتقده هو رأي يحيى بن الحسين.

[←248]

[يس: 69] والتنزيه عن الشعر لأن أحسن الشعر أكذبه والكذب متعارض مع الرسالة [الشعراء: 226].

[←249]

يذكر يحيى بن حمزة بعد ذلك الأدلة على نبوة المصطفى عليه السلام ومعجزاته وأوجه إعجاز القرآن.

[←250]

لا أوافق يحيى بن حمزة على قوله بتماثل الموقفين في العقد لكل من أبي بكر ومعاوية، فبصرف النظر عن الفرق الشاسع بين الشخصيتين في نظر المسلمين، فإنه حتى لو سلمنا بدعوى الشيعة إكراه عمر الحاضرين على البيعة لأبي بكر فإنه لا شك في أن الاختيار كان لأبي بكر بيعة بينما كان لمعاوية إكراهاً قائماً على الغلبة لا حيلة للمعترض إلا الفرار أو القتل.

[←251]

علي والحسن والحسين.

[←252]

يحيى بن حمزة: الشامل مجلد 2 ص 251 – 253.

[←253]

أعتقد أن في هذا القول تعميماً غير دقيق لأن بعض القائلين بالعقد لا يبطلون إمامة الإمام بالفسق، وإنما تبطل في رأيهم بالكفر البواح فقط.

[←254]

وهذا ما يؤخذ على فكرة الدعوة، ماذا لو بقي على حال الفسق ولم يتب، والزيدية – ومنهم الإمام يحيى – لا ترى عزله بعد دعوته والعقد له.

[←255]

لا أدري كيف عد العقبية من فرق الزيدية مع أن رأيها هذا قد يدرج الكيسانية إلا إن قصد أولاد علي من فاطمة.

[←256]

المرجع السابق: 259.

[←257]

المرجع السابق ص 269.

[←258]

لست أدري وجه الحكمة في اشتراط الذكورة في الركنين ولا وجه لاشتراط الحرية في المأمور به المنهي عنه.

[←259]

لا أوافق على القول بأن حقيقة الإنسان معروفة بالضرورة. وجوده معروف بالمشاهدة أما حقيقته فمعتقده ولذا وقع فيها اختلاف الآراء.

[←260]

كان أبو الهذيل لا يدخل الشعر والأظافر من جملة الأشياء التي يطلق عليها لفظ الإنسان لأنها لا تستشعر لذة ولا ألماً ومن ثم لا تجب عنده إعادتها للثواب أو العقاب.

[←261]

راجع شيئية المعدوم في كتاب المؤلف: في علم الكلام ص 298 – 319.

[←262]

المرجع السابق ص 116.

[←263]

وهذا رأي الهادي يحيى بن الحسين أيضاً.

[←264]

وذلك أيضاً رأي الهادي يحيى بن الحسين.

[←265]

تفسير متكلف لمعنى "هالك" لأن الفعل أهلك ورد في القرآن بمعنى دمر وأفنى.

[←266]

وهذا تفسير الهادي.

[←267]

الرسالة الوازعة للمعتدين عن سب صحابة سيد المرسلين.

[←268]

المرجع المذكور ص 15. وانظر أيضاً الشامل مجلد 2 ص 260.

[←269]

أمه أم فروة بنت القاسم بن محمد بن أبي بكر وأمها بنت عبد الرحمن بن أبي بكر.

[←270]

يحيى بن حمزة: الرسالة الوازعة للمعتدين ص 22، 23.

[←271]

يحيى بن حمزة: الشامل مجلد، ص 260.

[←272]

يحيى بن حمزة وتحقيق الدكتورين علي النشار وفيصل عون، الإفحام لأفئدة الباطنية الطغّام.

[←273]

دون دفاع عن الإسماعيلية نقرر ما يأتي: أنهم لا يقولون بإلهين، وإنما سلبوا الصفات عن الله بدعوى أنها تلحق به التشبيه لمشاركة الخلق في هذه الصفات ومن ثم فهم معطلة، كل الصفات التي يضيفها المسلمون على الله خلعتها الإسماعيلية على العقل الأول دون الله، على أن الإمام يحيى لم يكن متجنياً تماماً عليهم لأن خلع الصفات على العقل الأول وبعضها صفات ذات إنما يترتب عليه ألوهيته فقولهم هذا في العقل الأول يقترب من قول المسيحيين في المسيح، أما علة النقص في التالي فمن حيث كونه معلولاً، وتساوق موجودين لا يعني تماثلها في صفات الكمال والنقص تماماً كتساوق الشخص وظله في الوجود مع كمال الشخص بالنسبة لظله، وحجة الإسماعيلية في ذلك هي نفس حجة الفلاسفة.

[←274]

عبارة يحيى بن حمزة عنهم: قلتم بأنه قادر ولا قادر، وعالم ولا عالم وهذا غير صحيح عنهم اتهمت الإسماعيلية بمناقضتهم لقانون الثالث المرفوع من قضايا الفكر الأساسية إذ رفعوا النقيضين بقولهم لا يوصف بأنه عالم ولا بأنه لا عالم، ولكنهم لم يخالفوا هذا القانون، ولقد وضح حميد الدين الكرماني رأيهم في كتابه راحة العقل من ص 35 – 56 – موقفهم: إن إطلاق هذه الصفات عليه إنما تفيد مشابهة لخلقه، ولذا فهو لا يوصف بأنه عالم أو قادر أو حي، ولكن ذلك لا يعني أنه يوصف بنقيض هذه الصفات من جهل وعجز وموت ولذا لا يوصف بأنه لا حي ولا عالم ولا قادر، وقد سبقت الإشارة في كتابي في علم الكلام الطبعة الأولى ص 437 إلى أن الإسماعيلية قد خلطت بين المقول بالتشكيك والمقول بالتواطؤ، فصفات الوجود والعلم والحياة والقدرة تطلق على الله وعلى الإنسان بالتشكيك دون أن تفيد أدنى مشابهة تماما كما تعلق صفة الجمال على لحن القيثارة وقوام الغزال والقمر ليلة البدر والوردة والحسناء دون مماثلة بين هذه الموضوعات. أما المقول بالتواطؤ فهو الذي يفيد المماثلة والمشابهة كوصف الإنسان والأرنب والبقرة والفيل بأنها حيوانات تلد، من هنا أخطأ الإسماعيلية لا من حيث مخالفتهم لقانون الوسط الممتنع أو الثالث المرفوع وإنما في الخلط بين التشكيك والتواطؤ.

[←275]

يحيى بن حمزة: الإفحام لأفئدة الباطنية ص 53 – 59.

[←276]

آدم أو لاحقه أو سوسه أو بابه هو شيث، ونوح وبابه سام، وإبراهيم وبابه إسحاق وقيل إسماعيل، وموسى وبابه هارون إلى أن مات فكان يوشع وعيسى وبابه شمعون، وهكذا يستكمل كل واحد من السبعة بمن يتلوه حتى يأتي نبي آخر، ومحمد وبابه علي وتم الدور بجعفر الصادق لتبدأ دورة جديدة من الأئمة بإسماعيل.

[←277]

المرجع السابق ص 70 والمدة التي ذكرها يحيى غير دقيقة إذ حياة عيسى 31 سنة وميلاد محمد عام 571.

[←278]

المرجع السابق: من ص 70 – 90 وفيه ذكر لأمثلة كثيرة من تأويلات الباطنية للعبادات والآيات.

[←279]

ثم يذكر بعد ذلك مثالين لتأييد قوله الأول التدليل على حدوث العالم: العالم إما قديم أو محدث: كل ما هو مقارن للحادث فهو حادث. فالعالم حادث، الثاني التدليل على وجود محدث للعالم: كل حادث فهو جائز حصوله وجائز عدم حصوله، لا يترجح وجوده على عدمه إلا بمرجح أو مخصص فثبت وجود محدث للعالم، هكذا ترتب جميع المعارف الإلهية والمسائل الدينية من أجل الوصول إلى العلم اليقيني.

[←280]

المرجع السابق من ص 91 – 107 وقد ذكر أمثلة من القرآن في حجاجه مع الملحدين ومنكري الحشر.

[←281]

المرجع السابق ص 116 – 126.

[←282]

هذا ما ذكره عنه صاحب كتاب "نشر العرف" وعدها عن كراماته.

[←283]
ابن المفضل بن المنصور بن المفضل بن عبد الله الحجاج بن علي بن يحيى بن القاسم بن يوسف بن يحيى بن الناصر أحمد بن الهادي يحيى بن الحسين.

[←284]

من مؤلفاتها: الأنوار – شرح منظومة الكافي – مختصر المنتهى في أصول الفقه – الجواهر في علم الكلام كما كانت تقوم بالتدريس في بلدة "ثلا" إلى أن توفيت عام 837هـ.

[←285]

عن القاضي محمد بن المترحجي تعلم أصول الفقه والمنطق، وعن القاضي علي بن أبي الخير قرأ كتب المعتمد لأبي الحسين البصري وتذكرة ابن متويه وتعلم كذلك على أيدي علي بن صلاح وابن النساج والإمام الناصر صلاح الدين.

[←286]

تشفع له الهادي بن إبراهيم الوزير في قصيدة جاء فيها:

فقلت له فداك أبي وأمي ... تلطف بالقرابة والرحامة

فإن السيد المهدي منكم ... بمنزلة تحق له الفخامة

[←287]

نقلاً عن نشرة يحيى عبد الكريم الفضيل لكتاب البحر الزخار مؤسسة الرسالة ببيروت، هذا وقد تضمن كتاب البحر الزخار 14 كتاباً منها، ويراجع أسماء كتب أخرى للمرتضى مع نبذة عن كل منها في كتاب عبد الله الحبشي: مصادر الفكر العربي الإسلامي في اليمن من ص 584 – 594.

[←288]

هذا عدا حواشي كحاشية الرقيمي وحاشية التهامي (مخطوط بمكتبة الامبروزيانا وحاشية سعيد بن ناجي بعنوان روض الأزهار ولباب الأفكار لمطهر بن النعمان (ت: 1053هـ) وحاشية ابن جاسر (ت: 1091هـ).

[←289]

يسمي مفكرو الإسلام أتباع بروتاغوراس وفرقته بالعنادية ويسمون أتباع جورجياس بالعندية أما السمنية فهي البوذية.

[←290]

وذلك لأن كتب الأشاعرة تعطي انطباعاً أن قول واصل في فاعل الكبيرة وما أعقب ذلك من اعتزاله حلقة الحسن البصري إنما هو انشقاق عن الجماعة مع أنه لم يكن هناك رأي مجمع عليه بصدد الحكم على فاعل الكبيرة إلا أنه فاسق ولم يخالف واصل في ذلك.

[291→]

الضرارية: أصحاب ضرار بن عمرو كان يقول الله يرى في الآخرة بحاسة سادسة، وينكر عذاب القبر، ويقول بخلق الأفعال (أي إن الله خالق الأفعال العباد)، وضرار معاصر لواصل الجهمية: نسبة إلى الجهم وكان يقول بالجبر ويقول نسبة الفعل إلى العبد كنسبة النمو إلى الشجرة ويقول بفناء الجنة والنار.

النجارية: نسبة إلى الحسين بن محمد النجار وهو من المرجئة: ذهب إلى أن الإنسان لا يزول عنه اسم الإيمان إلا بالكفر.

الكلابية: نسبة إلى عبد الله بن سيد الكلابي من الصفاتية الذين يثبتون الصفات لله.

الأشعرية: تعد الكلابية روادهم الأوائل، وأضافوا إلى إثبات الصفات تجويز تكليف ما لا يطاق وتجويز إثابة الكفار وتعذيب الأنبياء.

البكرية: أصحاب بكر بن عبد الواحد قالوا بأن الأطفال لا يتألمون، وأن إمامة أبي بكر منصوص عليها.

[←292]

الشحوية: سموا بذلك لأنهم يؤمنون بحشو الاعتقاد، جمعوا بين الجبر والتشبيه إلى حد التجسيم إذ جعلوا لله أعضاء، يقولون بقدم ما بين الدفتين في القرآن، يجعل ابن المرتضى منهم أحمد بن حنبل وإسحق بن راهويه وداود الظاهري والكرابيسي (ولا أوافق ابن المرتضى على خلطه بين مذهبي أهل السلف وأهل الظاهر وبين الحشوية).

[←293]

ابن المرتضى: الملل والنحل ملحق بالجزء الأول من كتاب البحر الزخار ص 35 – 42.

[←294]

بصدد هذا الحديث ومدى صحته راجع مقدمة الشيخ زاهد الكوثري لكتاب الفرق بين الفرق للبغدادي، ويوافق المؤلف الشيخ زاهد في تشككه في صحة الحديث راجع: في علم الكلام ج 1 ص 673.

[←295]

يجمع الزيدية على القول بتفضيل علي وأوليته بالإمامة وقصرها في البطنين (أولاد الحسن والحسين) واستحقاقها بالطلب والفضل لا بالوراثة ووجوب الخروج على الجائرين والقول بالتوحيد والعدل والوعد والوعيد والإمامة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقد افترقوا إلى جارودية وبترية (سمعوا كذلك لتركهم الجهر بالبسملة بين السورتين) وصالحية نسبة إلى صالح الذي أيده بعض كبار أهل السنة وتابعه معتزلة بغداد، وانقسم المتأخرون إلى قاسمية (نسبة إلى القاسم الرسي) وناصرية (نسبة إلى الناصر الأطروش) وكان يخطئ بعضهم بعضاً إلى أن خرج المهدي أبو عبد الله الداعي وألقى إليهم أن لكل مجتهد نصيباً، وأئمتهم مشهورون بالفضل وحسن السيرة وأكثر من أيدهم المعتزلة (الملل والنحل ص 40).

[←296]

(أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي).

[←297]

ابن المرتضى: القلايد في تصحيح العقائد ص 93.

[←298]

فدك ميراث لنبي طالبت به فاطمة بعد وفاة أبيها فلم يوافق أبو بكر استناداً إلى الحديث نحن معشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة.

[←299]

الأصح أن أتباعه قد فرضوا عليه أبا موسى الأشعري.

[←300]

نقل ابن المرتضى الإمامة من الحسين إلى الحسن بن الحسن مستبعداً عليا زين العابدين لأن الخروج شرط أساسي للإمامة لدى الزيدية وزين العابدين لم يخرج ولم يقبل بيعة أي من الحركات الشيعية الثائرة على الأمويين أما الحسن بن الحسن فقد أجاب طلب عبد الرحمن بن الأشعث إلى إمامته.

[←301]

سائر أئمة الزيدية كما ذكرهم ابن المرتضى في كتابه: معيار العقول في علم الأصول هم: إبراهيم بن الحسن بن الحسين – الحسن بن إبراهيم – الحسين الفخي – يحيى بن عبد الله – إدريس بن عبد الله – إدريس بن إدريس – إدريس بن إدريس بن إدريس – محمد بن جعفر الصادق – محمد بن سليمان بن داوود بن الحسن المثنى – محمد بن إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن الحسن المثنى – إبراهيم بن موسى بن جعفر الصادق – القاسم الرسي – محمد بن القاسم صاحب الطالقان – الهادي يحيى بن الحسين – الناصر الأطروش – المرتضى محمد بن الهادي يحيى وهكذا يتسلسل الأئمة حتى عصر ابن المرتضى حيث من الناحية الواقعية علي بن صلاح الدين ومن الناحية الشرعية المهدي لدين الله أحمد بن يحيى بن المرتضى.

[←302]

ابن المرتضى: كتاب الفلايد في تصحيح العقائد ص 53.

[←303]

المرجع السابق ص 56.

[←304]

قال تعالى: [الأنعام: 19]

[←305]

إذا كان في المخلوق – جماداً أو نباتاً أو حيواناً – نفع كان خلقه للنفع والاعتبار، وإذا لم يكن فيه نفع – بل ربما ضرر كالحشرات المؤذية والحيوانات المفترسة – كان خلقه للاعتبار فقط.

[←306]

عند الزيدية يجب من الله ولكن ابن المرتضى شايع المعتزلة في القوم بالهجوم على الله.

[←307]

ابن المرتضى: القلايد في تصحيح العقائد ص 72.

[←308]

أي استغناء عن القدرة حال تنفيذ الفعل إذ الموجب لوقوع الفعل وقتئذ سنن الكون وقوانين الطبيعة كرجل أرسل نفسه من شاهق في الهواء لا يقال إنه يقدر على السقوط أو الكف عنه.

[←309]

القول بأن طبع الله أو ختمه على القلوب علامة من أجل أن تعرف الملائكة الكفار تمييزاً له عن المؤمنين رأي شخصي لابن مرتضى، ولا دليل عليه والأصح تأويل الهادي والناصر وقد سبقت الإشارة إليه.

[←310]

استند الأشعري إلى هذه الآية للقول بتكليف ما لا يطاق إذ أن تكليف أبي لهب الإيمان وقد حكم الله عليه بأنه چ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ چ [المسد: 3] هو تكليف ما لا يطاق، ورأى المعتزلة أن أبا لهب كان قادراً على الإيمان بعدها ولكن علم الله أنه لا يؤمن، والعلم الإلهي لا يحول دون المرء والإيمان.

[←311]

ابن المرتضى: القلايد في تصحيح العقائد ص 63.

[<-312]

المرجع السابق ص 64.

[←313]

ينسب القاسم بن محمد في كتابه الأساس إلى العلاف والجبائيين وابن المرتضى أنهم ترددوا بين الرأيين في مسألة الأجل فأجازوا أن يعيش لو لم يقتل ولكنهم لم يقطعوا بذلك، وذهب الهادي يحيى بن الحسين إلى أنه لو قد سلم من القتل لعاش قطعاً حتى يبلغ أجله المسمى، إذ الأجل أجلان مخروم ومسمى، الأول الذي خرمه فيه القاتل والثاني الذي كان سيعيش فيه لو لم يقتل وقدم عدة أدلة أهمها استشهاده بقتل الخضر للغلام – كما ورد في سورة الكهف إذ لو لم يقتل لعاش قطعاً حتى يرهق أبويه طغياناً وكفراً كما علم الله ذلك من أمره وأخبر عنه.

[←314]

لا نوافق القاضي عبد الجبار على ذلك إذ قال الرسول: (أنتم أعلم بأمور دنياكم)، أما الحث على إتقان العمل أو تحريم مأكولات ومشروبات فذلك ما يندرج في موضوع الأخلاق وقد قال الرسول: إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق، أو في موضوع الدين وذلك من صميم رسالته.

[←315]

الأولى أن يقال رفع الصالحين إلى مقام الأنبياء.

[←316]

في التوراة: هذه الشريعة مؤبدة عليكم.

[←317]

أي أن اللغة وضعية، إذ نزل القرآن بلسان العرب وبألفاظ هي من مواضعات العرب.

[←318]

علي زين العابدين ليس إماماً بالمفهوم الزيدي للإمامة التي تشترط الخروج، وكذلك جعفر الصادق على أن كتاب الزيدية ومنهم ابن المرتضى لا يمانعون في تسميتهم أئمة، وبسؤال السيد/ محمد بن محمد المنصور وزير الأوقاف الأسبق باليمن قال: كان إمام علم وهدى لا إمام دعوة وجهاد كأبيه وابنه، ولم يكن قعوده عن الدعوة إيماناً بصحة خلافة الجائرين ولكن لفقدان الأنصار مع صغر سنه إبان حركتي التوابين والمختار، والداعون إلى الاجتهاد أئمة دعوة وجهاد والذين لم يخرجوا أئمة علم وهداية.

[←319]

ابن المرتضى: رياضة الأفهام في لطيف الكلام ملحق بالبحر الزخار ص 150 ورأي أبي علي موافق لقول الرسول: التائب من الذنب كمن لا ذنب له.

[←320]

إن في المعارض لمندوحة عن الكذب، والمعاريض أقوال ظاهرها الكذب وحقيقتها الصدق لاحتمال اللفظ المعنيين أو للتورية في الكلام.

[←321]

ابن المرتضى: الفلايد في تصيح العقائد ص 90.

[←322]

إن قولنا دار الإسلام ودار الكفر إضافة لفظ "دار" إلى الإسلام أو الكفر، وإنما تضاف الدار إلى الإسلام أو إلى الكفر لظهور الإسلام أو الكفر فيها أي بظهور أحكامها، فالدار التي تجري فيها أحكام المسلمين ويأمن من فيها بأمان المسلمين سواء أكانوا مسلمين أم ذميين فهي دار إسلام والعكس صحيح (عبد الوهاب خلاف: السياسة الشرعية). وقد أضاف بعض المعتزلة داراً ثالثة هي دار الفسق وهي الدار التي يغلب فيها خصوم المعتزلة ويعلق البغدادي على ذلك بقوله: بهذا جعلوا للفسق داراً كما جعلوا الفاسق في منزلة بين المنزلتين (أصول الدين للبغدادي ص 270)، ويبدو أن إضافة دار الفسق قد تم زمن اضطهاد المعتزلة، فكل دار لا يتسنى الإنكار فيها على من خالف المعتزلة في أصولهم فهي في نظر أبي علي الجبائي دار فسق، ويعلق أبو الحسن الأشعري على ذلك بقوله: تعد بغداد في نظر أبي علي دار فسق لأنه لا يمكن المقام فيها إلا بإظهار شيء من الكفر كالقول بأن القرآن غير مخلوق وأن كلام الله قديم وأن الله أراد المعاصي وخلقها. (مقالات الإسلاميين ج 2 ص 137، وكتابي: في علم الكلام ج 1 ص 338).

[←323]

تشارك الزيدية جعفر بن مبشر وأبا علي الجبائي في إضافة دار الفسق إلى داري الإسلام والكفر، وهي تتصف بصفتين: أن يظهر فيها المنكر دون إنكار أو دون إمكان إنكار لما يلحق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من إيذاء من الولاة أو الحكام، والثانية: أن لا يستطيع المؤمن موالاة أهل البيت إلا بجوار وتجب الهجرة من دار الكفر فقط واستدل الزيدية بقول الله: [النساء: 97] وقول الرسول: لا يحل لعين ترى الله يعصى أن تطرف حتى تغير أو تهجر).

[←324]

هكذا يستند ابن المرتضى وهو زيدي إلى صحاح أهل السنة ولا غرابة.

[←325]

القاسم بن محمد وشرح الشرفي: عدة الأكياس في شرح كتاب الأساس مخطوط غير مرقم.

[←326]

ابن المرتضى: القلايد في تصحيح العقائد ص 84.

[←327]

المرجع السابق: ص 85.

[←328]

القاسم بن محمد: عدة الأكياس.

[←329]

ابن المرتضى: رياضة الأفهام في لطيف الكلام (ملحق بالجزء الأول عن البحر الزخار) ص 100.

[←330]

أقامت الباطنية أو الإسماعيلية متوسطاً بين الله والعالم هو الإمام الكوني إليه يوكل أمر الكون تصريفاً، وهو يناظر المسيح بوصفه الكلمة لدى المسيحيين.

[←331]

لا يراعي ابن المرتضى في عرضه الترتيب التاريخي لمفكري المعتزلة ولعل السياق الجدلي اقتضى منه ذلك.

[←332]

المرجع السابق: ص 105.

[←333]

لتصور المسألة لنفرض أن زيداً قد غرق وأكله حوت من حيتان البحر وامتزج اللحم باللحم ثم اصطاده عمرو وأكله فقد أصبحت أجزاء زيد هي نفسها أجزاء عمرو وخلاياه.

[←334]

ابن المرتضى: رياضة الأفهام في طيف الكلام ص 103 ورده على الحاكم منهجي أصاب فيه.

[←335]

أضاف أبو علي الموت والعجز وأضاف أبو هاشم الشبع والري وأضاف القاضي اللطافة.

[←336]

المرجع السابق ص 24 – 127.

[←337]

أبو عبد الله حميدان بن يحيى بن حميدان بن القاسم بن الحسن بن إبراهيم بن سليمان بن القاسم بن علي بن عبد الله بن محمد بن القاسم الرسي، قال عنه صاحب طبقات الزيدية: عاصر الإمام المهدي أحمد بن الحسين (ت 656هـ) شرح كتبه السيد محمد بن يحيى القاسمي، وصفه القاضي أحمد بن صلاح الدواري بأنه من أكابر علماء العترة وأفاضلهم متمسك بعقائدهم، جمع متن مجموعاته العلامة عبد الله بن زيد العنسي والإمام يحيى بن حمزة في كتابه الشامل وغيره وكذلك الشيخ صاعد بن أحمد في كتابه الكامل وابن شبيب التهامي وكذلك الفقيه محمد بن الحسن الديلمي وحاكاه في قواعد عقائد آل محمد (الإمام صارم أدين لإبراهيم بن القاسم: طبقات الزيدية ج 3 ص 153).

يشتمل مجموع السيد حميدان على الكتبة الآتية: التصريح بالمذهب الصحيح – تنبه أولي الألباب على تنزيه ورثة الكتاب – تنبيه الغافلين على مغالط المتوهمين – المنتزع الأول من أقوال الأئمة (يتضمن الكلام في النص والحصر وصفة الكلام) وذكر من يخالف ذلك من فرق الإسلام – المنتزع الثاني من أقوال الأئمة عليهم السلام في الذات والصفات والأحكام وذكر خلاف بعض أهل الكلام – جواب المسائل الشفوية والشبه الحشوية – كتاب بيان الأشكال فيما حكي عن المهدي من الأقوال – تذكرة تشتمل على أربع مسائل من كلامه مما اشتغل بالكلام عنها بعض الصفاتية – المسائل الباحثة عن معاني الأقوال الحادثة – سؤال وجواب – اعتراض على الجواب الأول وجوابه أما عن النسخ الأخرى فراجع عنها مصادر الفكر العربي الإسلامي لعبد الله الحبشي في اليمن ص 108.

[←338]
مقدمة مخطوطة التصريح بالمذهب الصحيح لحميدان بن يحيى ويقصد المؤلف بالعبارة الأخيرة الآيات [النساء: 59] والمقصود بأولي الأمر في رأي الزيدية – بل الشيعة عامة – الأئمة، [الشورى: 23]، وفي التشهد في كل صلاة على النبي وآله.

[←339]

وكل موضع ينقسم إلى عدة فصول، هذا هو الترتيب في كتابه: التصريح بالمذهب الصحيح، ولن ألتزم بتصنيفه حتى أتمكن من إضافة آرائه الكلامية في رسائله الأخرى وكلها مخطوطة.

[←340]

يقصد المعتزلة.

[←341]

وبمعنى أننا نعرف صدق النبي بالعقل فالعقل سابق على السمع.

[←342]

هذه المقدمة العامة في مظاهر الابتلاء التي ابتلى الله بها عباده لا تخلو من طابع خاص بالزيدية ليجعلها حميدان بن يحيى مدخلاً لآرائه الكلامية، من هذا الطابع الخاص ما يأتي:

1 – منا امتحن الله ملائكته بالسجود وكما امتحن أصحاب طالوت بعدم الشرب من النهر فقد امتحن المسلمين بعد وفاة نبيهم فيمن يخلفه بعد أن بينه عليه السلام لهم قبل وفاته، ولا يشير حميدان هل بينه بنص جلي أو خفي.

2 – بعد أن ذكر اختلاف طرق العلم بيّن أن من هذه الطرق: خبر من يجب قبول خبره وتصديق خبره، ثم قرن الإمام بالنبي إذ الأئمة هم المقصودون بأولي الأمر الذين أوجب الله طاعتهم [النساء: 59]. ولا يخلو زمان من إمام هو ولي للأمر.

3 – ولعله حين جعل الإمام بعد الإجماع في مصادر العلم قد قصد إجماع العترة ومن ثم لا يجوز أن يأتي إمام بما يخالف إجماع العترة.

[←343]

حميدان بن يحيى: تنبيه الغافلين على مغالط المتوهمين (مخطوط).

[←344]

هذا التعريف الذي نسبه المؤلف إلى أئمة العترة ينطبق فقط على العلم الاضطراري أو العلم بالبديهيات.

[←345]

الخلاف بين حميدان وبين المعتزلة بعضه لفظي وبعضه حقيقي:

1 – اللفظي في تصوره لكل من الموجود والمعدوم، يطلق حميدان الوجود على الوجود العيني مثله في ذلك مثل الأشاعرة، بينما يطلق المعتزلة الموجود على الوجود العيني والعقلي، ومن ثم فإن المعدوم عند الأشاعرة وحميدان هو اللاموجود بينما عند المعتزلة يطلق على اللاموجود كما يطلق على الموجود العقلي غير الموجود عينياً، كيوم القيامة ثابت في العلم الإلهي فما لم يزل بينما هي غير موجود الآن أي معدوم في الحاضر.

2 – لا يدخل الجوهر في تعريف الجسم عند حميدان بخلاف المعتزلة، هذا خلاف حقيقي.

3 – لا تدليس لدى المعتزلة بالنسبة للذات إذ هي لا توجد في الواقع على انفرادها بينما يمكن للعقل أن يتصور انفراد الذات عن الصفات، وقول المعتزلة يصدق على الإنسان ولا يصدق على الله إذ أن الذات الإلهية غير معلومة للبشر.

[←346]

، بن يحيى: الصانع وما يستحقه من الصفات لذاته أو لفعله (مخطوط) وانظر أيضاً: تنبيه الغافلين على مغالط المتوهمين (مخطوط) نفس المؤلف.

[←347]

نقد موجه إلى نظرية الأحوال لأبي هاشم الجبائي، كان المعتزلة قبله متهمين بأنهم عطلوا صفات الله، وأن مفهوم العلم غير مفهوم القدرة غير مفهوم الحياة بناء على قول المعتزلة عالم بذاته قادر بذاته فأراد أبو هاشم حل الإشكال مع الإقبال على المفهوم المعتزلي من حيث صلة الصفات بالذات: فالصفات الإلهية غير معلومة على حيالها وإنما تعلم مع الذات، وإن قولنا عالم لذاته يقتضي كونه عالماً وجود حال توجب كونه عالماً، وإن هذه الأحوال لا موجودة ولا معدومة. راجع تفاصيل هذه النظرية في كتاب: علم الكلام لكاتب هذه السطور الجزء الأول من ص 352 – 368، هذا وقد تابع معظم متكلمي الزيدية أبا هاشم في نظريته، ولكن حميدان بن يحيى خالفهم في ذلك ليعيد الأمر إلى رأي الأئمة الأوائل الذين لم يخوضوا في هذه التفصيلات الدقيقة في علاقة الصفات بالذات ما دامت ذات الله غير معلومة للبشر.

[←348]

هناك فرق بين المشاركة والمماثلة، ذلك أن الاسم إذا أطلق على أفراد كثيرين فإنما يطلق على أنحاء ثلاثة:

1 – الاشتراك اللفظي مع الاختلاف في المعنى كما يطلق لفظ عين على العين الجارية وعلى العين الرائية.

2 – بالمشاركة أو بالتشكيك كإطلاق لفظ الوجود على الوجود الإلهي ووجود غيره من المخلوقات المحدثات، أو كإطلاق الجمال على جمال الوردة وجمال لحن القيثارة وجمال القمر وجمال قوام الغزال وجمال الحسناء دون مماثلة بينهم، وهذا هو الذي يعنيه المعتزلة حين يطلقون لفظ "الذات" على الله وعلى سائر الذوات.

3 – معقول بالمماثلة أو بالتواطؤ وهو الذي يفيد التشبيه كإطلاق لفظ ولود على الإنسان والبقرة والأرانب أو كإطلاق لفظ حيوان على الإنسان وعلى سائر أنواع الحيوانات.

فإن نفي حميدان بن يحيى إطلاق لفظ "الذات" بالمشاركة وهو لا يقصد بطبيعة الحال إطلاقه بالمماثلة أو بالتواطؤ فلا يبقى إلا أن يطلقه بالاشتراك اللفظي أو نظنه يقصد ذلك ولكنه خلط بين المقول بالمشاركة وبين المقول بالمماثلة وفهمها واحد ومن ثم ظن في تعبير المعتزلة ما يتضمن التشبيه إذ يقول عن المعتزلة: وفرقوا بين المشاركة والمماثلة في وصفهم الله سبحانه بأنه مشارك في الذاتية غير مماثل فيها مع أنه لا فرق بين أن يقال: زيد مشارك لعمرو في الذاتية وبين أن يقال إنه مماثل له، وإنما فرقوا بينهما لأنهم لو قالوا بالمماثلة لصرحوا بالتشبيه.

[←349]

نوافق حميدان بن يحيى في أن لفظ ذات لا يصلح أن يكون جنساً ولكن ليس كما ذكر وإنما لأن لفظ "ذات" مقول بالمشاركة لا بالتواطؤ، كما لا يصلح أن يكون اللفظ "جميل" جنساً للقمر أو الوردة فكذلك لا يصلح أن يكون لفظ "ذات" جنساً لله أو لغيره من الموجودات فضلاً عن أن لفظ "ذات" إنما يعني "نفس" كما ذكر المؤلف أو "عين" فهي إشارة إلى المقصود وليست جنساً له لأن الجنس صفة تشمل النوع وغيره من الأنواع – إن لفظ "ذات" مؤنث "ذو" لا تستعمل لغوياً إلا بالإضافة إلى صفة: ذات قدرة – ذات علم كما يقال إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين، ومن هذا المنطلق: عدم تصور الذات منفصلة عن صفة من الصفات، كان ينبغي أن يكون نقد حميدان للمعتزلة أو لأبي هاشم الجبائي على وجه أصح راجع كتابي: في علم الكلام ج 1 ص 367 – 368.

[←350]

في معنى أن الله شيء يقول الحسين بن القاسم بن علي: قولنا إثبات موجود ونفي معدوم وقولنا شيء لا كالأشياء نفي التشبيه، ويقول الإمام الهادي في كتابه المسترشد: فإن سأل من الجهمية سائل (ومعلوم أن الجهمية ينكرون وصف الله بأنه شيء) فقال: هل الله شيء قلنا له نعم، الله شيء ولا يشبه الأشياء، ولا يشبهه شيء من الأشياء، وليس في قولنا (الله شيء) أدنى تشبيه، وقد يشتبه القول شيء وشيء ولا يشتبه المسمى إلا إن أوقع القائل عليه صفة من صفات سائر الأشياء فحينئذ تتشابه المسميات.

[←351]
كلام غير دقيق عن المعتزلة إذ لم يشركوا ذوات العالم مع الله في الأزلية وإنما لما كان الله عالماً بذوات العالم أزلاً ممن حيث أن علمه أزلي كان لهذه الذات وجود ثبوتي – لا وجود عيني – وهذا هو مقصود عبارة حميدان الأخيرة: في الثبوت دون الوجود.

[←352]

يقصد نظرية الأحوال لأبي هاشم.

[←353]

نقصد نظرية الأحوال لأبي هاشم.

[←354]

وموضع غلط المعتزلة الذين أدى بهم نظرية الأحوال أنهم قاسوا الغائب على الشاهد إذ وجدوا في الشاهد قادرين أحدهما يصح منه الفعل محكماً دون الآخر فعلموا أنه مفارق له بأمر زائد على كونهما قادرين هو الحال، لقد قاسوا القادر لا بقدرة على القادرة بقدرة (نقد حميدان).

[←355]

فناء الأجسام عند المعتزلة من القائلين بنظرية الجزء الذي لا يتجزأ إنما يكون بافتراق الجواهر، وإنما تفترق دفعة واحدة بعرض يوجده الله فيها هو الفناء، ولا محل للقول بعدم قدرة الله على إفناء بعضها دون بعض إذ أنه كما يكون الإنسان إما حياً أو ميتاً ولا وسط بين الاثنين فكذلك لا وسط بين البقاء والفناء، فإما أن تجتمع الجواهر كلها فتكون الحياة أو البقاء أو تفترق جميعها فيكون الموت أو الفناء.

[←356]

حميدان بن يحيى: الصانع وما يستحقه من الصفات لذاته أو لعقله.

[←357]

لم يقل المعتزلة بثبوت ذوات العالم – إذ الذوات مرادفة للأعيان في رأي حميدان – ولو قالوا بثبوت ذواتها أو أعيانها لما افترقوا عن الفلاسفة ولكنهم قالوا بثبوت المعدومات بوصفها معلومات في علم الله الأولي، فيوم القيامة موجود في الماضي والحاضر كشيء معلوم في الأذهان وإلا استحال الحديث عنه حتى إذا جاء ذلك اليوم أصبح موجوداً في الأعيان.

[←358]

العلة الأولى هي العلة الفاعلة.

[←359]

تشغل الإمامة الباب الثاني من كتاب حميدان بن يحيى: التصريح بالمذهب الصحيح ويأتي هذا الباب بعد مقدمته التي تحدث فيها عن أنواع الابتلاء، كما يشغل الحديث عن الصانع: ذاته – صفاته – فعله، أما الباب الثالث فعن العالم، وقد رأيت من الأنسب تأخير باب الإمامة بعد الكلام عن الصانع وصنعه.

[←360]

الإشارة في هذه الأيات للرسل فقط.

[←361]

آيات تدل على الفضل دون الإمامة.

[←362]

مختلف في تفسير أولي الأمر والمقصود بهم الأئمة من آل البيت لدى الشيعة.

[←363]

شرط لا دليلَ سمعيا عليه فضلاً عن أن الإسلام يجب ما قبله.

[←364]

[البقرة: 124]. وكذلكك قوله تعالى: [فاطر: 32].

[←365]

من كتاب التصريح بالمذهب الصحيح لحميدان بن يحيى.

[←366]

من مؤلفات أبيه: الجواب الفائق الرائق.

ومن مؤلفات أخيه الهادي كفاية القانع في معرفة الصانع – الطرازين العلميين في فضائل الحرمين – هداية الراغبين إلى مذهب أهل البيت الطاهرين – نهاية التنويه إلى إزهاق التمويه – رسالة في الرد على ابن عربي – كاشفة الغمة في حسن سيرة إمام الأمة.

[←367]

والعبارة تتم عن سمتين تحددان اتجاهات ابن الوزير: الأولى: إنه يرفض التقليد، والثانية: إنه وإن كان مجتهداً فإن اجتهاده لم يخرجه عن الأفكار الأساسية للمذهب الزيدي.

[←368]

الشوكاني: البدر الطالع ج 1 ص 485، وقد زالت الجفوة بعد أن ألح عليه أخوه الهادي ألا يتحدى في خصومته الفكرية لشيخه وأن يرد له اعتباره ففعل وطلب شيخه من ابنه صلاح أن يقرأ علم المعاني والبيان على ابن الوزير، ومن علماء مكة الذين أخذ عنهم الشيخ محمد بن الخير القرشي الشافعي والشيخ محمد بن أحمد الطبري والشيخ محمد بن أحمد بن إبراهيم المعروف بأبي اليمن الشافعي والشيخ علي بن مسعود الأنصاري المالكي وابن القطب القسطلاني وابن سلام الشافعي وابن صالح الشيباني والشريف أحد بن علي الحسيني الشهير بالفارسي وقد أجازوه في التفسير والفقه والحديث والكلام وعلوم العربية (إبراهيم بن القاسم: طبقات الزيدية).

[←369]

شوكاني: البدر الطالع ج 2 ص 90 – 91.

[←370]

ابن الوزير: إيثار الحق على الخلق ص 30.

[←371]

دفن بمصلى العيد جنوب مدينة صنعاء.

[←372]

ابن الوزير: ايثار الحق على الخلق ص 11، 12.

[←373]

هذا الانتقاد يوجه إلى الفلاسفة لا إلى المتكلمين، إذ الفلاسفة هم القائلون بقدم العالم وألزموا عن افتراض حدوثه القول بالترجيح أي لم رجح وجود العالم في الوقت الذي أوجده فيه.

[←374]

القول لا موجود إلا الله هو يقول مذهب وحدة الوجود من الصوفية لا من المتكلمين.

[←375]

لعله يقصد فكرة "المعاني: لمعمر بن عباد أو "الأحوال" لأبي هاشم.

[<-376]

ابن الوزير: إيثار الحق على الخلق ص 105 ولكن الأشعرية بتفريقتهم بين الكلام النفسي قرين العلم وبين الكلام اللفظي قد حسموا بذلك مشكلة كلام الله أو خلق القرآن ولا أظن ذلك تزيداً في الدين.

[←377]

المرجع السابق: ص 103.

[←378]

المرجع السابق: ص 115.

[←379]

أولت الشيعة الإمامية بعض آيات القرآن لتفيد النص على إمامة علي بينما أول الخوارج بعض الآيات لتفيد ذم علي.

[<-380]

المرجع السابق ص 124 وما بعدها.

[←381]
لا يوصف الله عند الإسماعيلية بأنه موجود ولا يوصف بأنه لا موجود ولا يوصف بأي من الصفات كالعلم والقدرة والحياة راجع في ذلك كتاب راحة العقل ص 54 لحميد الدين الكرماني.

[←382]

في المحبة: [المائدة: 54] [البقرة: 222] وفي الخلة: [النساء: 125].

[←383]

المرجع السابق ص 136 – 139 – 192.

[←384]

ابن الوزير: ترجيح أساليب القرآن ص 141، 142.

[←385]

ابن الوزير: إيثار الحق ص 157.

[←386]

ابن الوزير: ترجيح أساليب القرآن.

[←387]

المرجع السابق ص 160 – 163.

[←388]

المرجع السابق ص 160 – 163.

[←389]

ابن الوزير: ترجيح أساليب القرآن ص 17.

[←390]

المرجع السابق ص 11 – 12.

[←391]

الكلام في الحديث مقسم على أربعة فنون معرفة العلل ومعرفة الرجال ومعرفة علوم الحديث وطرقه. الروض الباسم: ج 1 ص 120.

[←392]

ابن الوزير: الروض الباسم.ج 1 ص 88 – 89.

[←393]

المرجع السابق ص 121 الجزء الأول.

[←394]

نسبة إلى رجل يقال له مطرف بن شهاب في أواخر القرن السابع.

[←395]

نسبة إلى الحسين بن القاسم بن علي العياني، ادعى أنه أعلم من رسول الله لأنه أكثر علماً بعلم الكلام منه ص 3 ج 2 الروض الباسم.

[←396]

ابن الوزير: الروض الباسم ج 2 ص 6 – 12.

[←397]

ابن الوزير: الروض الباسم ج 1 ص 20 – 21.

[←398]

ابن الوزير: الروض الباسم ج 1 ص 149.

[←399]

في عبارة لحذيفة بن اليمان: كنا نعرف المنافقين على عهد رسول الله بكراهيتهم لعلي.

[←400]

ابن الوزير: الروض الباسم ج 1 ص 28.

[←401]

المرجع السابق ج 2 ص 29.

[←402]

المرجع السابق ج 2 ص 113 – 120. القاعدة العامة يرفض الحديث المروى عن صاحب الهوى أو الرأي أو المذهب السياسي في ما وافق هواه أو رأيه أو مذهبه أما غير ذلك فلا حرج.

[←403]

الأول منهم بشرب الخمر والزيادة في الصلاة وكان من أسباب ثورة الناس على عثمان. أما الثاني فقد ذبح ابني عبيد الله بن عباس في حملته على اليمن لاستخلاصها من ولاية علي لصالح معاوية.

[←404]

يشير ابن الوزير إلى الوليد بن عقبة.

[←405]

ابن الوزير: الروض الباسم ج 1 ص 140 – 141.

[←406]

ابن الوزير: الروض الباسم ج 2 ص 50.

[←407]

المرجع السابق ج 2 ص 57- 59.

[←408]

المرجع السابق ج 1 ص 157.

[←409]

المرجع السابق ج 1 ص 17.

[←410]

المرجع السابق ج 2 ص 77.

[←411]

المرجع السابق ج 2 ص 78.

[←412]

المرجع السابق ج 2 ص 58.

[←413]

المرجع السابق ج 2 ص 56.

[←414]

المرجع السابق ج 2 ص 52.

[←415]

والذين غلبت عليهم الفلسفة أو الكلام ممن جمعوا بين شتى علوم الدين كالغزالي والرازي لم يكونوا حفاظاً بينما أعرض الذين غلبت عليهم دراسة الحديث من جمعوا علوم الدين عن الفلسفة كالسيوطي ونجد مفسراً متكلماً متفلسفاً ولكنه غير محدث كالرازي ونجد مفسراً محدثاً ولكنه غير متكلم ولا متفلسف كالسيوطي.

[←416]

ابن الوزير: إيثار الحق على الخلق ص 42.

[←417]

ابن الوزير: البرهان القاطع في إثبات الصانع وجميع ما جاءت به الشرايع، المطبعة السلفية – القاهرة 1349.

[←418]

خلاصة دليل الممانعة: لو كان إلهان فأكثر لجاز أن يختلفا ولم يخل ذلك من ثلاثة أقسام لا رابع لها: إما أن يتم مرادهما معاً، وإما أن لا يتم مراد واحد منهما، وإما أن يتم أحدها دون الآخر ويستحيل أن يتم مرادهما معاً وإلا لكان العالم موجوداً معدوماً ما، ويستحيل أن لا يتم مراد واحد منهما وإلا لكان العالم لا موجوداً ولا معدوماً، فلا يبقى إلا أن يتم مراد واحد ويبطل مراد الآخر فالذي تبطل إرادته عاجز والعاجز ليس بإله ولقد سبق لابن رشد أن انتقد هذا الدليل كما انتقد سائر أدلة المتكلمين مبيناً أنها لا تجري مجرى الشرع على نحو أفصح وأوضح من انتقاد ابن الوزير.

[←419]

والناس مختلفون في بصماتهم فلا تتشابه بصمتان إذ اكتشف منذ أول القرن العشرين أن بصمة الإصبع تتشكل من مجموعة خطوط متقاطعة على أشكال مختلفة منحنيات أو دوائر، ويبدأ تشكيل البصمة للشخص وهو جنين في الشهر السادس ولا تتغير بعد ذلك أبداً حتى لو تغير الجلد نتيجة حرق أو غيره فإنه إن عاد تعود نفس البصمات، وقد أخذت في إنجلترا بصمات لمليون شخص لم تتشابه بصمتا شخصين إلا في 5 أو 7 صفات بينما لا بد من أن تتشابه البصمتان في 12 صفة لتعتبر بصمتي شخص واحد، وقد اعترفت دول العالم بالبصمة كأحسن وسيلة للتعرف على الشخصية بل لم ينجح المجرمون الذين يغيرون ملامحهم بجراحة تجميل في تغيير بصماتهم.

[←420]

ابن الوزير: ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان ص 88.

[←421]

ابن الوزير: إيثار الحق على الخلق ص 67.

[←422]

ويعجز السحرة عن الإتيان بالمعجزة كما كان بين موسى وسحرة فرعون.

[←423]

يقال مكتوب بالشعر بين كتفيه: توجه حيث شئت فإنك منصور.

[←424]

يتمسك المعتزلة في المعجزة بمفهومها: إنها على سبيل التحدي لإثبات دعوى النبي وأن تكون على مشهد من الجمع: المؤمن والمتشكك والجاحد، عندها يؤمن المؤمن وعندها ينكر الجاحد مع اعترافه بمشاهدتها ومن ثم كان انكار بعض المعجزات المنسوبة للنبي ولم تتوفر فيها هذه الصفات كانشقاق القمر إذ لم يؤرخ لذلك اليوم في رايهم أحد.

[←425]

ابن الوزير: البرهان القاطع في إثبات الصانع ص 31.

[←426]

راجع كتابي: الأربعين في أصول الدين ص 700، ومعالم أصول الدين على هامش المحصول ص 26. – 27 وراجع كتابي في علم الكلام طبعة 1978 ص 735.

[←427]

ابن الوزير: إيثار الحق على الخلق ص 429.

[←428]

المرجع السابق ص 496.

[←429]

ابن الوزير: إيثار الحق على الخلق ص 260.

[<-430]

المرجع السابق ص 351.

[←431]

معظم هذه الآراء لأبي الحسن الأشعري، ذكرها ابن الوزير نقلاً عن الرازي في كتابه: الأربعين في أصول الدين، وهي آراء صادرة عن خصومة للمعتزلة ومعارضة لهم فجاءت جدلية غير موضوعية.

[←432]

ابن الوزير: الروض الباسم في الذب عن سنة ابن القاسم ج 2 ص 21.

[←433]

أراد ابن الوزير بهذا التقسيم الرباعي للشاعرة أن يجعل ثلاثة منها – أي أكثرها – تقول بحرية الإرادة ولا تختلف في كثير عن المعتزلة محاولة منه للتقرب بين الفريقين، غير أنه تجاهل أهم شخصيتين مؤثرتين في الأشاعرة: الغزالي والرازي، والواقع أن الباقلاني والإسفراييني والجويني يمثلون بصدد مشكلة الجبر والاختيار اتجاهاً متقارباً إن لم يكن متشابهاً ويمكن أن يضاف إليهم الشهرستاني الذي ذهب في كتابه نهاية الإقدام... إلى أن إرادة الله لا يصح أن تتعلق إلا بأفعاله دون كسب العبادة سواء أكان طاعة أم معصية، أما الغزالي فقد عالج الأمور من خلال منظوره التصوفي، فأفعال العباد بالنسبة لقدرة الله المسطور في اللوح المحفوظ كالقلم في يد الكاتب، والناس عندما يفعلون باختيارهم فإنما هم مبعثون عن عملهم المسطور في اللوح المحفووظ تفسيراً منه لقوله تعالي [القلم: 1] إحياء علوم الدين ج 4 ص 348، وفي باب التوكل من الكتاب المذكور يذكر البيتين:

جرى قلم القضاء بما يكون فسيان التحرك والسكون

جنون منك أن تسعى لرزق ويرزق في غشاوته الجنين

وإذا كان الغزالي قد خلط الكلام بالتصوف بصدد الجبر والاختيار فإن الرازي قد مزجه بالفلسفة بمفهومها لدى فلاسفة الإسلام، إذ الإنسان كائن ممكن الوجود لا يترجح له وجود ولا فعل إلا بترجيح من واجب الوجود، ثم يشرح هذه العبارة الفلسفية شرحاً كلامياً فيقول صراحة إن أفعال العباد بقضاء الله وقدره وإن الإنسان مضطر في اختيار وأن ليس في الوجود إلا الجبر (الرازي: المباحث المشرقية ج 2 ص 517) والله قد كلف الكافر أن يؤمن مع علمه بأنه لا يؤمن، ومن ثم فإن الإيمان منه محال، كلف أبا لهب الإيمان وقد أخبر أنه [المسد: 3] فمن الإيمان تصديق الله تعالى في ما أخبر عنه، ولا يصدر فعل من عبد إلا بموجب الدواعي الملزمة له على الفعل ومتى كان كذلك كان الفعل من العبد واجباً، والقدرة على الكفر والداعي إليه من خلق الله تعالى ومجموعهما يوجب الكفر، فإذا كلفه بالإيمان فقد كلفه بما لا يطاق ولا يقبح من الله شيء (الرازي: معالم أصول الدين ص 83).

خلاصة القول أنه إن صح تقسيم مواقف الشاعرة بصدد الجبر والاختيار إلى أربعة فهي: موقف أبي الحسن الأشعري – موقف الباقلاني والإسفراييني والجويني والشهرستاني – موقف الغزالي وهو أبعدها أثراً وأكثرها انتشاراً ثم موقف الرازي، وثلاثة منها تقترب من الجبر إن لم تكن قد صرحت به: هذا هو واقع الحال بصرف النظر عن محاولة ابن الوزير تقريب رأي الأشعرية من المعتزلة في القول بحرية الإرادة، وإلا ففيم كان انتقاده حتى لأقربهم من المعتزلة؟

[←434]

ابن الوزير: المرجع السابق 262.

[←435]

حينما قال الرسول هذا الحديث قرأ بعده قول الله تعالى: [الليل: 5 - 10].

[←436]

يميز ابن عربي بين أمر تكويني يندرج تحته كل ما هو مقدر بما في ذلك معصية إبليس وبين أمر تكليفي بالطاعات وأداء الفروض والواجبات: راجع "فصوص الحكم" لابن عربي ومقدمة الدكتور أبو العلا عفيفي له، وخطورة هذا القول أنه اتخذ مبرراً للقول باستواء الطاعات والمعاصي أو الخير والشر لاندراجهما تحت الأمر التكويني، وقد أحسن ابن الوزير إذ تنبه إلى ذلك.

[←437]

ابن الوزير: إيثار الحق ص 276.

[←438]

المرجع السابق نفس الصفحة.

[←439]

ابن الوزير: إيثار الحق على الخلق ص 275 وما بعدها.

[←440]
مع الإعتراف بجهد ابن الوزير الفائق والرائع في التوفيق بين المعتزلة والأشاعرة فلا أظن أن الخلاف بينهما – كما يرى هو – شكلي لأنه ليس في التعبير مجرد لبس يقتضي بعض التعديل أو لمجرد المحاولة لمعارضة الخصم وإنما هو اختلاف جوهري في النهج والنسق والمذهب، غير أن تصحيحه لآراء الفريقين يدل على غزارة علم وأصالة فكر ونفاذ بصيرة.

[←441]

ابن الوزير: إيثار الحق ص 231.

[←442]

ابن الوزير: الروض الباسم ص 68.

[←443]

أورد ذلك البيهقي في كتابه الأسماء والصفات في حديث عن ابن عباس، إيثار الحق ص 103.

[←444]

المرجع السابق ص 215.

[←445]

المرجع السابق ص 227.

[←446]

ومن هنا انتقد ابن تيمية موقف الأشاعرة في نفي الحكمة قائلاً إن فقههم يناقض كلامهم.

[←447]

ابن الوزير: إيثار الحق ص 201.

[←448]

من مذهب: السلف لا من الأشاعرة.

[←449]

وسبب آخر مذكور في الحديث القدسي: "إن قصَّر عبدي عن طاعتي فله مني إحدى ثلاث: أن يتوب إلي فأتوب عليه أو يستغفرني فأغفر له أو أخرج من صلبه من يعبدني".

[←450]

ابن الوزير: إيثار الحق. ص 93 أو ما بعدها.

[←451]

ابن الوزير: إيثار الحق ص 380.

[←452]

قاسم غالب أحمد وآخرون: ابن الأمير وعصره من ص 115 – 129.

[←453]

وإنه لتيار في المذهب أصيل وليس منحرفاً عنه، إذ هو امتداد ليحيى بن حمزة وابن المرتضى في كتابيهما الانتصار والبحر الزخار الذي شرحه ابن الوزير ثم علق عليه الحسن الجلال في كتابه ضوء النهار ثم عقب عليه ابن الأمير في كتابه منحة الغفار وعلق عليه الشوكاني في السيل الجرار.

[←454]

المرجع السابق ص 13.

[←455]

على أن لي ملاحظة على الكتاب المذكور، أنه كغيره من كثير من الكتب التي تؤلف في أعقاب الثورات، تحسب أن نصرة الثورة إنما يكون بهدم الماضي، لا الماضي القريب فحسب بل والبعيد أيضاً، وإنما تعلو الثورات بقدر ما تقدم للناس من إصلاحات لا بأن يصبح الماضي كله أشلاء وأكواماً من الحطام كي تعتليه الثورة، ومع احترامي الشديد لمؤلفي الكتاب فإني أقول إنه لا يصح أن يدفعنا شنآن قوم إلى ألا نعدل في الحكم، وإلا فماذا يكون إثارة الشكوك حتى في صحة انتساب القاسم الرسي إلى ذرية النبي وبالتالي يحيى بن الحسين ومن تبعه أو كالقول إنه، وإن حرر اليمن من الأتراك فإنما أراد استبدال استبداد باستبداد، إن فتح المدارس فلأجل فرض مذهبه، إن خلص من أدعياء التصوف فلأنهم كانوا يشاركونه سلطانه على أفئدة الناس، ما هكذا يكتب التاريخ ولا هكذا تؤول أحداثه، وإنه لأمر جد خطير: ماذا بقي لليمن من تراث تعتز به بعد أن أدين تاريخها الإسلامي كله ابتداء من يحيى بن الحسين، كلهم مطعون في نسبهم وكلهم اتخذ المذهب الزيدي وسيلة للتسلط على رقاب الناس وأفئدتهم، لست أنكر قولهم لو كانت بلدان العالم الإسلامي بأسرها كانت تعرف الديمقراطية والشورى ما عدا اليمن المغلوب على أمره، أما "والحال من بعضه" فليس أئمة اليمن المتأخرين وحدهم المدانين هذا ويرى فضيلة المفتي الشيخ أحمد زبارة أن كتاب قاسم غالب لا يصح الاستناد إليه لأنه غير موضوعي في أحكامه، أريد أن أقول: ينبغي أن يكتب التاريخ بموضوعية وأمانة وأن لا يكون معول هدم لكل الماضي وإلا وجدنا أنفسنا صغر اليدين من كل تراث فكري، وإنما يقام مجد الحاضر على اعتزاز بأمجاد الماضي لا على أشلائه، والله الموفق للصواب.

[←456]

تمرد الحسين بن القاسم على أبيه لإيثاره أخاه عليه، ومحاولة الأب الإيقاع بأبنائه، وحين كادت صنعاء تكون مسرحاً للسلب والنهب من القبائل التي ساقها الابن ضد أبيه تقدم الأمير للوساطة بين الأب وابنه وانسحب الابن وجموعه عن المدينة إلى مركزه بعمران. وحالة أخرى تدل على تمزق الروابط الأسرية بسبب المطامع وهي سجن المهدي (أحمد بن الحسن بن القاسم) ابنه لاشتراكه مؤامرة مع خصوم أبيه وبقي الابن في السجن إلى أن مات الحسين عام 1161 وتولى ابنه العباس، ويتقدم ابن الأمير للوساطة ويسافر إلى أحمد حاكم تعز وما زال به حتى عاد ببيعته لابن أخيه العباس ووساطة ثالثة بين القاسم آل إسحاق، وقد كانت تربطه بالآخرين صلات قوية وقد دعوه إلى الخروج معهم ولكنه رفض حين وجد من المتمردين ما وجده في الغاصبين من بطش وسلب ونهب ومحال أن يستبدل استبداد باستبداد، واعتزل في كحلان وحينما شك القاسم في رحيله عاد إلى صنعاء ليواجه القاسم بحقيقة موقفه، وقد تمكن بمواقفه هذه من الوساطة بين الفريقين.

[←457]

كان في وساطته أن أحس غدراً من الحاكم وواجهه بذلك، وواجه الحاكم إرهاقه للرعية بالضرائب باسم الزكاة وتحويله الأرض العشرية إلى أرض خراجية كأنها مملوكة لغير المسلمين وقد فتحت عنوة وواجه الحاكم بسماحه لليهود ببيع الخمر للمسلمين وما من فرصة وأنه لقول كلمة حق إلا قالها نظماً ونثراً.

[←458]

وجه بعض أفراد أسرة الحاكم إليه تهمة عدم الدعاء للإمام القاسم في إحدى خطبه لينالوا منه عند الحاكم وهددوا بقتله إثارة للفتنة، فاضطر العباس إلى حبسه في دار أحد قواده ليفرق الجموع المتعطشة إلى دمائه، وقد علم أصحاب البيت الذي اعتقل فيه بالحدث، وكاد يتعرض لنقمة القاسم حين ظن به ممالاته لآل إسحاق، وحين نصح الحاكم جنده الذين يعيثون في الأرض فساداً، اقتحم الجند داره لاغتياله لولا أن أقنعهم بوساطته لهم عند الحاكم حتى تظل أرزاقهم.

[←459]

في زمن بلغ فيه ذعر المواطنين أقصاه من قبائل اشتغلت بالسلب والنهب ولم ترع حتى قاصدي بيت الله الحرام، ظهر رجل يدعى أحمد الحسني ولقبه أبو علامة لا عصبية له ولا عزوة رغم أنه من أصل مغربي ومن ذرية آل البيت، التف حوله المستضعفون في الأرض لينتقموا من القبائل المغيرة وليهدموا الحصون التي ينطلق منها قطاع الطرق حتى أصبحت القبائل ترهبه والعامة تنسب إليه الكرامات وخوارق العادات، وكان يرسل أتباعه لقبض الواجبات (الزكاة) ويضعها في مصارفها وينصف المظلوم، يقول ابن الأمير عنه: وأذل القبائل الذين كانوا قد طاولوا الجبال... حتى هدم الله بناءهم وأطفأ نارهم وأظهر عجزهم وبوارهم بظهور هذا الدرويش... أذلهم الله برجل لا يعرفون له قبل ذلك اسماً... ولا أعد لقتالهم سلاحاً ولا رجالاً... ولا بذل مالاً ولا اتخذ أهلاً ولا منزلاً وليس له عشيرة: ابن الأمير وعصره ص 260 – 264.

[←460]

ابنه إبراهيم بن محمد الأمير (ت 1213هـ) مؤلف بعنوان: الروض النضير في تراجم مؤلفات محمد بن إسماعيل الأمير مخطوط بمكتبة محمد عبد الخالق الأمير بصنعاء راجع عبد الله الحبشي: مصادر الفكر العربي الإسلامي في اليمن.

[←461]

لبعض هذه المخطوطات أكثر من نسخة بالمكتبة الغربية بالجامع الكبير وقد اكتفيت بذكر رقم واحد منها.

[←462]

أشك في صحة نسبتها إليه. إنها تنطوي على عقائد أشعرية بحتة كالقول بأن ترتيب الخلفاء في الفضل كترتيبهم في الخلافة وأن الله خالق أفعال العباد ولا يقبح منه شيء: له أن يعذب أنبياء وأن يثبت الكفار وأن الله يرزق الحرام كما يرزق الحلال.

[←463]

الموضوع وإن كان فقهياً فإن له جانبه الكلامي، فقد كان الحكام يستحلون لأنفسهم أخذ الزكاة وهم يدعون الانتساب إلى ذرية الرسول والزكاة محرمة على آل محمد بموجب الحديث، لأنها أوساخ الناس (تطهير ذنوبهم) فنبغي أن يترفع منها آل محمد.
يمكن الرجوع لمعرفة سائر مؤلفاته ورسائله ودواوينه إلى كتاب: ابن الأمير وعصره من ص 321 – 326.

[←464]

صحة النتيجة: بعض الواجب لا يحصل عن تقليد.

[←465]

ابن الأمير: إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد مخطوط مجاميع ص 169.

[←466]

ابن الأمير: تطهير الاعتقاد من أدران الإلحاد ص 214 – 218 مخطوط.

[←467]

ولكنا سنجد ابن الأمير ينكر على الحركة الوهابية استباحة الدعاء واستحلال الأموال وسبي الذراري والنساء بل إنه سينكر وصف أصحاب البدع الذين حاربهم الوهابيون بالشرك المبيح للقتل، ويبدو أنه حين دعا إلى ذلك لم يكن يتصور ما يلزم عن هذا القول من إراقة دماء حرمها الله.

[←468]

ولا يفصح ابن الأمير عن رأيه: هل يستنكر زيارة الرسول بعد أن استنكر بناء القبة، كان ينبغي أن يستثني الرسول من زيارة القبور، ولكن تركه الموقف معلقاً يلزم عنه إنكار، لأن سياق حديثه كله إنكار زيارة القبور، ولكنه يبدو أنه إن أعلنها صراحة: جواز زيارة قبر النبي لقوله: (من حج البيت ولم يزرني فقد جفاني) فستكون حجة لخصومه عليه.

[←469]

ابن الأمير: الإنصاف في حقيقة الأولياء وما لهم من الكرامات والألطاف.

[←470]

المرجع السابق ص 312.

[←471]

كتاب أغلبه صيغ مختلفة في الصلاة على النبي، ويرى ابن الأمير أن لا يمتدح رسول الله إلا بما امتدحه الله به في كتابه وما نقوله في التشهد أنه عبد الله ورسوله، أما القول بأنه خير البرية فلم نؤمر به بل لم نؤمر بتفضيله على سائر الأنبياء، والألفاظ الواردة في دلائل الخيرات عنده مثل محمد فالق صبح أنوار، الوحدانية وطلعة شمس الأسرار الربانية ومهجة الحقائق الصمدانية، ومثل أسألك اللهم بالأسماء المكتوبة على جهة إسرافيل وبالأسماء المكتوبة على جهة جبريل وبالأسماء المكتوبة حول العرش فيرى أنه لا يصح أن يكون مثل هذا الكتاب ورد من أوراد الإسلام يتلى كل صباح وظلام، وأنه كتاب يستحق الإعدام وجعله رماداً تذروه الرياح للتنبيه على ما فيه من غلو، وإذا كان عثمان قد حرق المصاحف خوف الفتنة فأولى أن يحرق مثل هذا الكتاب لما فيه من الأحاديث الموضوعة والكذب، ولا تقاس دلائل الخيرات على كتاب الجامع الصغير لأن مؤلفه "السيوطي" قد عزا الأحاديث إلى كتبها المعروفة لمن أراد الحقيقة، أما صاحب دلائل الخيرات فلم يعز ذلك إلى عالم (ابن الأمير، إرشاد ذوي الألباب ص 68) وأعارض ابن الأمير في نقطتين: 1 – قياس دلائل الخيرات على المصاحف التي حرقها عثمان كمبرر للحرق 2 – إن ما فيه من أحاديث باطلة أو أقوال عدها بدعة تدعو إلى تنقيحه لا إلى حرقه وإلا فقد عالج غلواً يغلو وكان كمن وجد في سلته بعض تفاح فاسد فألقى السلة بكل ما فيها. إن حرق أو منع أي كتاب أو تحريمه يكون عادة داعياً إلى انتشاره، وأن الكتب لا تعدم قراءها بفتوى، فقد سبق أن حرم ابن الصلاح قراءة كتب المنطق أو حملها فعد ذلك تعنتاً وحجراً على حرية الفكر وأصبح المنطق يدرس في معاهد الدين، أما لو كان قد قام بتنقيح الكتاب سواء في طبعه خاصة أو على هامشه ذاكراً الأحاديث الضعيفة كما فعل العراقي بإحياء علوم الدين لكان قد أدى للمسلمين خدمة جليلة، ولكن ابن الأمير انساق في تأييده لمذهب السلف وقد عرف عنه التشدد الإسراف في إطلاق الزيغ والبدع، وما هكذا تكون الدعوة كما أرشد الله نبيه [النحل: 125].

[←472]

يميز ابن عربي بين الأمر التكويني والأمر التكليفي، الأمر التكويني هو ما قدر في علم الله الأزلي على العباد أن يكون: بينما الأمر التكليفي متعلق بالأوامر والنواهي الإلهية التي بمقتضاها يكون الفعل من العبد طاعة أو معصية، أما الأمر التكويني المتعلق بعلم الله الأزلي فالعباد كلهم مطيعون لله بما في ذلك إبليس، فكان ابن عربي يعد المخلوقين جميعاً مجبورين إذ لا سبيل لهم إلى مخالفة أمر الله التكويني المقدر عليهم.

[←473]

قاسم غالب وآخرون: ابن الأمير وعصره ص 160 وما بعدها.

[←474]

ابن الأمير: إرشاد ذوي الألباب إلى حقيقة مذهب ابن عبد الوهاب ص 66 وما بعدها.

[←475]

لم يكفر الخوارج وإن كفروه، وأما المختار فقد قتله مصعب ابن الزبير وقتل عبد الملك بن مروان مصعبا كما قتل الحجاج عبد الله بن الزبير وكلهم طلاب ملك ودنيا، أما الجعد بن درهم فقد قتله أحد عمال بني أمية دون مشاورة عالم، وقد زعم عبد الوهاب أن قتله (أي المختار والجعد) كان بإجماع التابعين فوقع في خطأ تاريخي وآخر فقهي، أما التاريخي فقد ذكرناه وأما الفقهي فقد خالف إمامه أحمد بن حنبل الذي كان يقول: من ادعى الإجماع فهو كاذب.

[←476]

عن جابر ابن عبد الله أن الرسول قال: بين الرجل والكفر ترك الصلاة، أما تارك حكم الله فلقوله تعالى: ﭽ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﭼ [المائدة: 44] وفي آية أخرى هم الظالمون وفي ثانية هم الفاسقون، وهناك أحاديث تنفي الإيمان عن شارب الخمر وعن الزاني، كذلك من أتى كاهناً فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد، ومن قال لأخيه يا كافر فقد باء به أحدهما، هذا ويرى ابن الأمير أن من حاربهم أبو بكر من مانعي الزكاة ليسوا كفاراً إذ لم يكفرهم أحد من الصحابة، ويشير إلى أن البخاري قد عقد في كتابه عن الإيمان باباً للكفر ذاكراً الأحاديث الدالة على ذلك، وإن ابن عباس فقد ذكر أن الحكم بغير ما أنزل الله من الكفر العملي مستنداً إلى قول ابن عباس في تفسير الآية: إنه ليس بكفر ينقل عن الملة وإنما هو كفر دون الكفر، هو بترك حكم الله كفر ولكن ليس كمن كفر بالله واليوم الآخر.

[←477]

ابن الأمير: إرشاد ذوي الألباب إلى حقيقة مذهب ابن عبد الوهاب.

[←478]

هذا أفضل تفسير لعدم خروج هؤلاء الأئمة مع أن معظم فرق الزيدية كانت تحمل على الأئمة القاعدين فلا تعد إماماً من أغلق بابه وأرخى ستره لا ينكر ما يقع خارج داره حتى جاء ابن الأمير بأحسن تفسير.

[←479]

محمد أبو زهرة: أحمد بن حنبل: حياته وعصره وآراؤه ص 101.

[←480]

خرج المختار للثأر من قتلة الحسين.

[←481]

استندنا إلى هذا الرأي لابن الأمير في الأشعرية في الشك في صحة نسبه إليه (أرجوزة في أصول الدين) لأنها كلها معتقدات أشعرية بحتة.

[←482]

ابن الأمير الإشاعة في بيان من نهى عن فراقه من الجماعة (ص 181 من المخطوطة رقم 187 مجاميع).

[←483]

لم يعقب ابن الأمير على هذا الرأي ويبدو أنه يحبذه نظراً لثنائه على أهل الحديث ورجال السلف، ولكن مذهب السلف يؤخذ عليه ما أخذه ابن الأمير على الأشعرية من آراء مبدعة ذكرها ابن الأمير في حديثه عن ابن عبد الوهاب وشيوخه من الجهة والتجسيم وغير ذلك.

[←484]

لم يشر ابن الأمير إليه وكتابه العواصم من القواصم فيه حملة على الحسين وزيد وغيرهما واعتبارهما خارجين على الجماعة.

[←485]

ابن الأمير: في بيان ما يجوز ويحرم من مخالطة الظلمة، مخطوط مجاميع 187 ص 199.

[←486]

المرجع السابق ص 201.

[←487]

على رأس من تأثر به المؤرخ محمد بن زيارة (ت 1381هـ) فهو من تلاميذ الجيل الثاني وقد أسهم في نشر كثير من مؤلفاته، أما تلاميذه المباشرون فمنهم محمد بن أحمد الودي (تت 1236هـ) وقد لازمه ملازمة تامة ومحمد بن أحمد مشحم الصعدي (ت 1223هـ) وأحمد بن محسن بن الإمام إسماعيل بن القاسم (ت 1223هـ) ومحمد بن هاشم بن يحيى الشامي (ت 1251هـ) وأحمد بن عبد الله الصمدي (ت 1222هـ) له أسئلة أجاب عنها أستاذه الشوكاني في كتابه العقد النضيد ثم ابنه القاضي أحمد الشوكاني (ت 1281هـ) ولا تزال مدرسة الشوكاني قائمة في اليمن إلى يوم الناس هذا (راجع ولاية الله للدكتور إبراهيم هلال ص 30 – 33).

[←488]

د. إبراهيم إبراهيم هلال: تحقيقه لكتابه ولاية الله أو قطر الولي في حديث الولي للشوكاني ص 34 – 46..

[←489]

الشوكاني: بغية المستفيد في الرد على من أنكر العمل بالاجتهاد من أهل التقليد مجموع 1 من ص 28 – 32.

[←490]

في باب القضاة من كتاب متن الأزهار لابن المرتضى.

[←491]

الشوكاني وتحقيق عبد الله الحبشي: أدب الطالب ص 22.

[←492]

الشوكاني: البدر الطالع ج 2 ص 84.

[←493]

من أمثلة هؤلاء العلماء الذين ذكرهم الشوكاني: ماالك بن أنس – البخاري – ابن حزم ثم يذكر بعض علماء اليمن الذين تفتحوا على أهل السنة ونبهوا الناس إلى الحديث مثل ابن الوزير – وقد أثنى عليه الشوكاني كثيراً ثم الحسن بن أحمد الجلال (ت 1084هـ) وصالح بن مهدي المقبلي (ت 1108هـ) ومحمد بن إسماعيل الأمير (ت 1182هـ) ثم شيخ الشوكاني العلامة عبد القادر بن أحمد (1207هـ) وكلهم تعرض للاضطهاد والإيذاء من المقلدين ثم انتشرت علومهم وعرف لهم الناس فضلهم (راجع الشوكاني: أدب الطلب ص 27، 28).

[←494]

جمعت في كتاب إظهار الخبي في الرد عى إرشاد الغني (مخطوطة بمكتبة الأمبريانا).

[←495]
الشوكاني وتحقيق عبد الله الحبشي: أدب الطلب، ص 43 – 44.

[←496]

المرجع السابق، ص 36 – 38.

[←497]

والتقارب في المناصب الدينية أو الدنيوية يحمل ذلك أن يرد كل منهما ما جاء به الآخر حتى إن كان صحيحاً وذلك صنيع أهل الطاغوت، ص 91 – 92.

[←498]
المرجع السابق، وبصدد ما يتعرض له بعض العلماء من آفات يرجع إلى كتاب الحارث: الرعاية لحقوق الله عز وجل ولعل الشوكاني قد استفاد به.

[←499]

المرجع السابق، وبصدد ما يتعرض له بعض العلماء من آفات يرجع غلى كتاب الحارث: الرعاية لحقوق الله عز وجل ولعل الشوكاني قد استفاد به.

[←500]

المرجع السابق ص 62 ويذكر هذين البيتين:

تشيع الأقوام في عصرنا منحصر في بدع تبتدع

عداوة السنة والثلب للأسـ ـلاف والجمع وترك الجمع

ولا أظن شيئاً من هذه البدع قائماً اليوم باليمن بفضل رجال الدين من مدرسة الشوكاني.

[←501]

المرجع السابق ص 87.

[←502]

المرجع السابق ص 124.

[←503]

المرجع السابق من ص 104 – 106.

[←504]

إلى جانب وصيته بإخراج اليهود من جزيرة العرب وتنفيذ جيش أسامة.

[←505]

الشوكاني: أدب الطلب ص 167 – 172 ويشير الشوكاني إلى أنه كتب إلى علماء تهامة يستنكر ما يحدث من حلقات ذكر يجتمع فيها معتقدو القبور في رسالة سماها: الدر النضيد في إخلاص التوحيد.

[←506]

المرجع السابق ص 172 – 174.

[←507]

حديث: (قد كان في الأمم قبلكم محدثون فإن يكن في أمتي منهم واحد فعمر).

[←508]

في رواية أخرى (المرء مع من أحب).

[←509]

الشوكاني: رسالة في التصوف مجموع 71 ص 121 – 126 ويروي قصة عن الجنيد يشرح فيها حديث اتقوا فراسة المؤمن حين جاءه شخص غريب بطلب معنى الحديث فأطرق الجنيد ولم يرفع راسه ثم قال: (أسلم فقد آن لك أن تسلم) وكان السائل نصرانياً يريد امتحان الجنيد قائلاً في نفسه إن كاشفني فهو ولي أسلمت على يديه.

[←510]

د. إبراهيم هلال: ولاية الله والطريق إليها ص 410.

[←511]

المرجع السابق ص 410 – 416.

[←512]

لاحظ أن الشوكاني لم يميز بدقة بين الفناء والاتحاد ووحدة الوجود، والفناء هو فناء النفس عن إنيتها كما صرح به البسطامي، والاتحاد هو حلول اللاهوت في الناسوت واتحادهما كما هي عقيدة النصارى في المسيح وكما صرح بذلك الحلاج، وأما وحدة الوجود فهو مذهب ابن عربي حيث لا وجود في الحقيقة للموجودات الجزئية ليكون الموجود الحق الأوحد هو الله وما سائر الموجودات إلا مظاهر وتجليات لصفاته.

[←513]

الشوكاني: أدب الطلب ص 114.

[←514]

ثم يذكر هذه الأبيات:

وغاية ما حصلته من مباحثي   ومن نظري من بعد طول التدبر
هو الوقف ما بين الطريقين حيرة   فما علم من لم يلق غير التحير
على أنني قد خضت منه غمارة   وما قنعت نفسي بدون النحر

التعليق: وصف مقالات علم الكلام بأنها خزعبلات ليس من الموضوعية في شيء لقد افتقد إلى الإنصاف الذي نصح طالب العلم به.

[←515]

الشوكاني، التحف في مذاهب السلف، مجموع 194، ص 55 – 59 مخطوط.

[←516]

وحينما يقال: طريقة السلف أسلم فإن الرد: ولكن طريقة الخلف أعلم.

[←517]

نسب إلى ابن هاشم – وقد ذكر الشوكاني أنه أبو علي – أنه قال إن الله لا يعلم من ذاته غير ما نعلم نحن عنه.

[←518]

الشوكاني، أدب الطلب، ص 160 – 161.

[←519]

المرجع السابق، ص 164 – 166.

[←520]

الشوكاني إرشاد الغبي إلى مذهب أهل البيت في صحب النبي مخطوط.

[←521]

الشوكاني: العقد الثمين في إثبات الوصية لأمير المؤمنين (ملحق كتاب الرسالة الوازعة للمعتدين عن سب صحابة سيد المرسلين ليحيى بن حمزة، مطبوع ص 4 – 10.

[←522]

(*) تعقيب المفتي الشيخ أحمد زبارة: أنجب اليمن علماء مثله ولكنهم لم يشتهروا كما اشتهر.

[←523]

راجع على سبيل المثال البغدادي من الأشاعرة الذي لا يكفر المخالف ويحرم الصلاة خلفه أو عليه فحسب بل ومن شك في كفره فهو كافر وأمثاله في معظم الفرق كثيرون.

[←524]

ولو صح ذلك للزم عنه أن يكون من أقام عليه الرسول الحد من صحابته، وإنما المعنى العرفي والاصطلاحي للصحابة المؤازرة في الضراء قبل السراء، وقبل الفتح لا بعده فالآخرون مؤلفة قلوبهم لأصحابه.

[←525]
راجعني في استخدام هذا اللفظ إبراهيم بن علي الوزير مؤثراً استخدام لفظ (الحصر) أي حصر الإمامة في آل البيت، والحق أن اللفظ الأخير أدق.

[←526]

ولقد جاءت هذه البيعة بكثير من الاعتبارات التي أغفلت في تولي السابقين عليه: إنكار حق الأنصار وممثلي الأمصار في الاختيار بعد استبعادهم عن تولي الخلافة، وأن يقوم الاختيار على رأي الجماعة الأعلى لا رأي فرد واحد.

[←527]

(*) اكتفيت بذكر أهم المصادر العامة، أما المصادر الخاصة بكل شخصية فمذكورة في الهوامش، الرقم المذكور أمام كل مخطوط هو رقمه بالمكتبة الغربية بالجامع الكبير بصنعاء.